الشعائر الحسينية

بين الأصالة والتجديد

محاضرات سماحة الأستاذ الشيخ محمد السند

بقلم

رياض الموسوي

[illegible]

٥١

بسم الله الرحمن الرحیم

الشعائر الحسينيه بين الاصاله والتجديد

كاتب:

محمد السند

نشرت فى الطباعة:

العتبه الحسينيه المقدسه

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الشعائر الحسينيه بين الاصاله والتجديد

اشاره

رقم الإيداع فی دار الکتب والوثائق وزاره الثقافه العراقیه

لسنه ۲۰۱۰؛ ۱۶۶۴

السند، محمد، ۱۳۸۱ - ق.

الشعائر الحسینیه بین الأصاله والتجدید / محاضرات محمد السند؛ بقلم: ریاض الموسوی. - کربلاء: العتبه الحسینیه المقدسه، ۱۴۳۲ق. = ۲۰۱۱م.

۴۱۶ص. — (قسم الشؤون الفکریه والثقافیه؛ ۵۱)

یضم الکتاب فی آخره علی ملحق فیه فتوی الإمام النائینی قدس سره حول الشعائر الحسینیه، وتعلیقات العلماء علی الفتوی.

المصادر: ص ۳۹۹ — ۴۰۴؛ وکذلک فی الحاشیه.

۱ . الحسین بن علی (ع)، الإمام الثالث، ۴ — ۶۱ ق. مراسیم العزاء — دراسه وتحقیق. ۲ . الحسین بن علی (ع)، الإمام الثالث، ۴ — ۶۱ ق. — مراسیم العزاء — شبهات وردرود. ۳ . الشعائر والمراسیم المذهبیه — دراسه وتحقیق. ۴ . الشعائر والمراسیم المذهبیه — شبهات وردود. ۵ . مراسیم العزاء — أحادیث. ۶ . المراقد — زیاره — شبهات وردود. ألف. الموسوی، ریاض، ۱۹۵۸ - م، مُعد. ب. النائینی، محمد حسین، ۱۲۷۷ - ۱۳۵۵ق. ج . العنوان.

۷ ش ۹ س / ۳۰۸ / ۲۶۰ BP

تمت الفهرسه فی مکتبه العتبه الحسینیه المقدسه قبل النشر

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

الشعائر الحسينيه

بين الأصاله والتجديد

محاضرات سماحه الأستاذ محمد السند

بقلم: رياض الموسوى

اصدار قسم الشؤون الفكريه والثقافيه

فى العتبه الحسينيه المقدسه

وحده الدراسات التخصصيه فى الإمام الحسين صلوات الله عليه وعلى آله

ص: ۴

۱۴۳۲ه - ۲۰۱۱م

العراق: کربلاء المقدسه - العتبه الحسینیه المقدسه

قسم الشؤون الفکریه والثقافیه - هاتف: ۳۲۶۴۹۹

Web: www.imamhussain-lib.com

E-mail: info@imamhussain-lib.com

مقدمه القسم

الحمد لله الذی خلق الإنسان وعلّمه البیان وجعل القلم وسیله لترجمان الفکر ودلیلاً علی رتبه العلم، والصلاه والسلام علی معدن العلم وینابیعه وترجمان الوحی وحافظیه محمد وآل محمد الطاهرین.

أما بعد:

دأب قسم الشؤون الفکریه والثقافیه فی العتبه الحسینیه المقدسه علی تقدیم الموائد العلمیه ورفد الباحثین والمثقفین بالغذاء الروحی والمعنوی، فأصدر الکتاب تلو الآخر لیبرهن علی اهتمامه بنشر الثقافه الإسلامیه ولاسیما الثقافه الحسینیه، ومما ارتأ القسم نشره هذا الکتاب القیّم لسماحه الأستاذ الشیخ محمد السند الموسوم ب«الشعائر الحسینیه بین الأصاله والتجدید» هذا الکتاب الذی یحاکی المثقف الإسلامی فضلاً عن غیره ویخاطب مشاعره وعقله، ویرسخ العقیده الصحیحه فی ذهن أصحاب الیقین ویرفع الشک عن قلوب المشکلین بصحه الشعائر مستنداً فی ذلک إلی الکتاب الکریم والسنه الشریفه، کما ویقوم الکتاب بدفع الشبهات التی تثار علی هذه الشعائر ورد الإعتراضات والإنتقادات التی تواجه الممارسین لهذه الشعائر، ولکی لا أسبق الکتاب فی الکشف عن مضمونه، أری أن أترک القارئ الکریم یتجول فی هذا البستان لیقطف من الثمرات، ونسأل الله التوفیق لنا ولکم.

قسم الشؤون الفکریه

تقریض

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی شعّر المشاعر وجعلها أعلاماً لدینه، وأمر بتعظیمها حیث قال:

((وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ))(۱).

وحرّم إحلالها بالامتهان لها، حیث قال:

((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ))(۲).

والصلاه والسلام علی صاحب الشریعه الخاتمه، الموعود بإظهار دینه علی الدین کله ولو کره المشرکون، وعلی آله نور الله الذی لا یُطفأ.

((وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ))(۳)، ((فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ))(۴)، ((رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ))(۵).

۱- سوره الحج، الآیه: ۳۲

۲- سوره المائده، الآیه: ۲

۳- سوره التوبه، الآیه: ۳۲

۴- سوره النور، الآیه: ۳۶

۵- سوره النور، الآیه: ۳۷

وبعـد، فإنّ الشـعيره الدينيّه ذات صـله وثيقه بهويّه المجتمع المسـلم والمؤمن، فإنّها تعكس تراث الملّه، وهى شـعار ورمز وصوره ومحتوى.

وهى بوتقه لتربيه المجتمع المسـلم على المعارف الإلهيّه والأحكام والآداب الشـرعيّه، وهى إشـعاع لنشـر معالم الـدين والدعوه له سواء للنسـل والجيـل الناشـئ أو للأـمم الأـخرى، لا على أن يكون الموقع الثانى على حساب الأوّل، بل لكلّ من الموقعَين أدواته وأسـلوبه، كمـا إنّ إقامتهـا إقـامه لصـرح الـدين الحنيف الـذى ترتبط حياته بحياتها، فهى ظاهره السـلوك الاجتماعىّ على منهاج الهُـدى، وهى العقيـده المتجسّده والأدب المتمثّل، فمن ذلك حرص التشـريع الإسـلامىّ على تعظيمها وإحيائها وإقامتها ونشـرها بالأشـكال والأساليب المتعدّده لتسرى فى غالب سيره الأفراد والجماعات وحيث احتلّت هذه الأهميه والخطوره فى الأداء الدينىّ، احتـدم الحديث عن ضوابطها وموازينها وأصولها التى تبتنى عليها، وعن معيار الثابت التشـريعىّ والمتغيّر الزمنىّ فيها، فجاءت هذه الأبحـاث التى ألقيناهـا على جمع من الفضـلاء بجوار حرم الحوراء عقيله بنى هـاشم السـيّده زينب الكبرى عليها السـلام فى ربيع الثانى صـيف عام ۱۴۲۰ ه، وقـام السـيّد النجيب والفاضل اللبيب رياض الموسوى بتقريرها وتنقيحها مكـدّاً جهـده فى ضـبط مادّه البحث ونكات الاسـتدلال، فأسأل الله تعالى له دوام التوفيق فى نشـر مـذهب أهل البيت عليهم السـلام وبثّ علومه وإقامه أعلامه، إنه ولىّ قدير.

محمّد السند– قم عشّ آل محمّد عليهم السلام

۳۰ شوال ۱۴۲۳ ه

المقدّمه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـد للَّه الـذى جعل تعظيمَ شـعائره من تقوى القلوب، وكتب لمن قـدّس حُرماته محوَ الـذنوب، وشاء أن يَتمّ نورُه ويعلو ذِكرُه على مرّ الدهور وتصرّف الخُطوب.

وأفضل الصـلاه والسـلام على نبىّ الرحمه، وشـفيع الأمّه، خير البريّه، وأفضل الخليقه، خاتم الأنبياء، وسيّد المُرسَـلين أبى القاسـم محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين .. أُمناء اللَّه على الدِّين، والكهف الحصـين، وغياث المضـطرّ المستكين، الذين مَن والاهم فقد والى اللَّه، ومن عاداهم فقد عادى اللَّه. وبعد:

فهـذا الكتـاب يَمثُـل بين يـديک- عزيزى القـارئ- مجموعهَ بحوثٍ حول موضوع الشـعائر الحسـينيّه المبـاركه .. وهو يتـألّف من مقامَين:

المقام الأوّل: يتعرّض البحث فيه عن الشـعائر الدينيّه بصوره عامّه، ويَجد القارئ فى هذا المقام الأدلّه الإجماليّه من الكتاب العزيز والسـنّه الشريفه على عموم قاعده الشعائر الدينيّه، وبعد ذلک يصل البحث إلى تفاصيل قاعده الشعائر موضوعاً وحكماً، والجواب عن الاعتراضـات والانتقـادات المختلفه الـتى تثـار حـول دائره الشـعائر المختلفه، ثمّ إلى بيـان العلاـقه بين قاعـده الشـعائر الـدينيّه والأحكام الشرعيّه الأخرى ..

هذا كلّه، مع بحوث فرعيّه فقهيّه وأصوليّه وكلاميّه تَطّلِع عليها فى هذا المقام من الكتاب ..

ومن الأمور الواضحه فى هذا المقام، أن يجرى إلقاء الضوء على أهميّه قاعده الشعائر الدينيّه، وبيان أنّها تُجسّد نظام الإعلام الدينىّ، والقاعده التى تتكفّل الإنذار والتبليغ والتعليم؛ وتتحمّل مسؤوليه النشر والبثّ الإسلامىّ؛ وذلك عن طريق توفّر الركنَين الأساسيَّين فى هذه القاعده، وهما:

ركن البثّ والإعلام؛ وركن الإعلاء والإعزاز لمعانى الدين ومقدّساته ..

أمّا المقام الثانى للكتاب- وهو بيت القصيد- فيتعلّق بالشعائر الحسينيّه، والحديث عن نهضه سيّد الشهداء أبى عبد الله الحسين عليه السلام بقدر من التفصيل والشموليّه لكلّ ما يتعلّق بمظاهر الشعائر الحسينيّه، مع التوقّف عند الزوايا المهمّه لنهضته، والمعطيات الخالده لثورته عليه السلام ..

وأنّ استمراريّه المحافظه على تلك الأهداف والغايات الساميه إنّما يتحقّق تحت ظلّ الشعائر الحسينيّه المختلفه والواعيه من قبل شيعه الحسين عليه السلام وأوليائه ..

وشعائر الحسين عليه السلام، من مجالس ومواكب ومراثى ومسيراتِ حزنٍ وغيرها هى مدارس يتعلّم المسلم فيها نصرةَ الدين والإحساس بالمسؤوليه الشرعيّه للحفاظ على رساله السماء؛ ويتلقّن فيها صور الجهاد، ويتعرّف على أشكال التضحيه لنُصره القِيَم الفاضله والمبادى الساميه للدين الحنيف، ويعيش بكلّ تصميم وإراده لترك الدنيا، والتغلّب على ملاذها وشهواتها المؤقته ..

إنها مدارس الحسين عليه السلام يعى فيها المسلم كيف يقدّم كلّ ما يملك فى سبيل عقيدته وفى طريق تضميد بدن الإسلام الجريح، ويبذل أغلى ما يملك للدفاع عن حريم المبدأ الحنيف ..

وفی هذا المقام، تطرّق سماحه الشیخ الأستاذ المحاضر- دام عزّه- إلی بعض مصادیق الشعائر الحسینیّه، وأشبع البحث بالأدلّه القرآنیّه، والسنّه النبویّه والعلویّه ممّا لا یُبقی مجالًا للشکّ فی کون تلک الشعائر والمظاهر الحسینیّه من أرکان الشریعه المقدّسه .. مثل ما أتْحَفَنا به فی بحث البکاء علی سیّد الشهداء علیه السلام .. ومثل بحث لبس السواد .. أو بحث إثبات ضروره التندید بأعداء الدین من القرآن الکریم وجعلهم فی دائره لعنه الأجیال والتاریخ .. أو إثبات أنّ العزاء والرثاء سنّه قرآنیّه .. وغیر ذلک من البحوث الحیویّه والشیّقه المؤیَّده بالحُجج والأدلّه والبراهین الشرعیّه ..

وقد یکون لهذا الکتاب مزیّه علی بعض الکتب الأخری التی تعرّضت لهذا الموضوع وبحثت حول الشعائر الدینیّه والحسینیّه، وهو أنّه یتضمّن بحوثاً فقهیّه وأصولیّه دقیقه حاول سماحه الشیخ الأستاذ المحاضر- دامت برکاته- أن یُحرّرها مع شی من التفصیل والتحقیق کما تجد ذلک فی طیّ أبحاث الکتاب فی المقامَین .. ویمکن ملاحظه عناوین هذه الأبحاث فی أحد الفهارس الملحقه فی آخر الکتاب.

وهذا الکتاب یُعتبر حلقهً ضمن سلسله من جهود لبیان وتثبیت العقائد الدینیّه بالدلیل العلمیّ والأسلوب الثقافیّ .. إضافه إلی إعطاء القوّه الکافیه للدفاع عن تلک المبادئ الحقّه، ولردّ الشبهات والانتقادات التی تُثار حول الشعائر الدینیّه عُموماً والحسینیّه خصوصاً.

والله أسأل، وببرکه سیّد الشهداء علیه السلام وبمقامه ودرجته الرفیعه عند اللَّه أتوسّل أن یجعل هذا الجهد ذُخراً لأستاذنا العزیز سماحه الشیخ محمد السند حفظه اللَّه، ولی، یوم لا ینفع مالٌ ولا بَنون إلاّ مَن أتی اللَّه بقلب سلیم .. وأن یُحسب من العِلم النافع الذی لا ینقطع أثره، ولا تخبو أعلامه. والصلاه علی محمّد وآله ..

ریاض الموسوی

مشهد المقدّسه- غرّه صفر سنه ۱۴۲۴ ه

الإهداء

إلی سلیله النبوه ونبعه الإمامه وریحانه الزهراء وأخت المجتبی الزکی

وشریکه الحسین فی نهضته .. إلی مَنْ کا بَدَتْ المِحَن وتحدَّت الزَمن

ووَرِثت الحسین والحسن إلی مَن حَملت أسرار النبوه

وحفِظت أرکان الإمامه وسطّرت أروع مواقف التحدّی بوجه الظُلم والتعدّی

إلی العقیله الکبری، زینب بنت علی علیهما السلام

إلیکِ یا مولاتی وسیدتی وشفیعتی

أهدی هذا الجهد المتواضع

ریاض

دیباجه الکتاب

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

قد کثر الکلام حول الشعائر الدینیّه، واختلفت أطراف الکلام فی بحثها بین النقض والإبرام والتأیید والانتقاد وقبل الخوض فی تفاصیل البحث وفروعه المختلفه، لا بأس بذِکر جوانبٍ لها ارتباط بالبحث:

الجانب الأوّل: تنوّع موارد الشعائر

فمنها: ما یُثار من قِبَل أتباع بعض الفرق الإسلامیّه حول إحیاء الموالید والذکریات، حیث ینتقدون المظاهر لإحیاء الموالید ومراسم الاحتفالات والمناسبات الدینیّه العامّه ویطعنون علیها بأنّها مُستحدَثه، وکلُّ مُستحدَث بِدعه، وکلّ بِدعه ضَلاله؛ وکلّ ضَلاله فی النار.

ومنها: محاوله إنکار ضروره الاهتمام بأیّام الإسلام الخالده الأخری التی وقعت فیها حوادث هامّه وانتصارات خالده، مثل: غزوه بدر الکبری، غزوه الخندق، فتح مکّه، ذکری المبعث النبوی الشریف، ذکری الإسراء والمعراج، ذکری هجره النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم، ذکری یوم المباهله، وذکری واقعه الغدیر وغیر ذلک ومنها: البحث بدرجه من الشدّه والخطوره بین المسلمین حول مسأله بناء القبور وعمرانها وتَعاهُدها ومن المعلوم أنّ أتباع بعض الفرق یحاربون ظاهره عمران القبور وتعاهدها، ویتّهمون زوّارها بالضَّلال، بل یُکفِّرون عُمّارها حتّی لو کانت تلک القبور هی قبور النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم وأهل بیته الطاهرین علیهم السلام.

ومنها: الاهتمام بالأماكن الجغرافيّه، والآثار المكانيّه الخالده لمواضع النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ولمواقع إسلاميه مشهوره والاختلاف إليها، من قبيل: موضع غزوه بدر، وموضع غدير خُمّ وغار حراء والمساجد الّتى تشرّفت بصلاه النبيّ، وما شابه ذلك.

وتُثار الشكوك ويتوجّه الطعن حول تكريم تلك البقاع، تذرّعاً بما يُروى عن عمر بن الخطاب بأنّه أمر بقطع الشجره التى بويع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحتها بيعه الرضوان فى عُمره الحُدَيبيه(۱) واستفادوا من ذلک أنّ زياره تلک الآثار المكانيه أو الجغرافيّه يسبّب إزواء المسجد الحرام أو بيت الله الحرام أو المسجد النبوىّ والتقليل من أهمّيّتها فتجنّباً عن خمول الذكر، وإهمال العمران للمسجدَين، تُشَنّ حمله عشواء لمحاربه الأماكن المقدّسه الأخرى وفى هذه الذريعه يتمسّكون بعموم الحديث النبوىّ:

«لا تُشدّ الرِّحال إلّا إلى ثلاثه مساجد: المسجد الحرام ومسجد الرسول والمسجد الأقصى»(۲).

لذا نجد المحاولات الحثيثه والمستمره لطمس تلک الآثار المكانيّه والمواقع الجغرافيّه فى المدينه المنوّره، وفى مكّه المكرّمه أو فى غيرها.

۱- ورد فى شرح نهج البلاغه ۱۲: ۱۰۱: (لأنّ المسلمين بعد وفاه رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم كانوا يأتونها فيُقيلون تحتها، فلما تكرّر ذلک أوعَدهم عمر فيها ثمّ أمر بها فقُطعت)- وفى نفس المصدر: (روى المغيره بن سويد، قال: خرجنا مع عمر فى حجّه حجّها، فقرأ بنا الفجر ((أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ)) و((لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ)) فلمّا فرغ رأى الناس يُبادرون إلى مسجدٍ هناک، فقال: ما بالهم؟ قالوا: مسجد صلّى فيه النبى صلى الله عليه وآله وسلم والناس يبادرون إليه، فناداهم فقال: هكذا هَلَک أهل الكتاب قبلكم! اتخذوا آثار أنبيائهم بِيَعاً من عَرَضَت له صلاه فى هذا المسجد فليُصلّ، ومن لم تعرض له صلاه فليمضِ).

۲- صحيح البخارى: ج۲، ص۵۶.

ومنها: الشعائر الحسينيّه (وهو محلّ البحث فى نفس الوسط الداخلىّ للطائفه من جهه وكذلك بينها وبين الطوائف الأخرى) فقد أُثيرت حول هذا المورد بالخصوص كثير من التساؤلات، واحتفّ به المزيد من الشكوك.

ومنها: الأدعيه، والأوراد، والختومات، إذا عُقدت وأقيمت على نحو جماعىّ مشترك؛ فتكون شعيره تُتَخذ، وطقساً من الطقوس.

وربّما تُستجدّ وتُستحدث طقوس ورسوم شعيريّه تتّخَذ من أبناء الطائفه الواحده فى مراسم أخرى غير الشعائر الحسينيّه، مثل شعائر ذكريات ومناسبات تتعلّق بإحياء أمر أهل البيت عليهم السلام، فتُواجه بالنكير من الوسط الخاصّ للطائفه نفسه، أو من الوسط الإسلامىّ العام.

الجانب الثانى: الإشكالات حول الشعائر الدينيّه

اشاره

نذكر الانتقادات والإشكالات الّتى توجّه أو تُثار حول الشعائر الدينيّه لنعرف مدى جدّيّه البحث وحسّاسيّته وحيويّته، إضافهً إلى خطورته فى الممارسات والانتقادات الدينيّه وأهمّ هذه الإشكالات:

الإشكال الأوّل

وهو الّذى يوجّه النكير والانتقاد إلى الرسوم والشعائر، معتمداً على مبنىً معيّن وقاعده محدّده هى: أنّ كلّ شعيره ورسم وطَقْس يُتَّخذ، ينبغى أن يكون جَعْلُه واتّخاذُه من الشارع نفسِه وإلاّ فهو بِدعه وضلال، وافتراء على الله سبحانه.

وهذا المبنى، أو هذه المقوله، أعمّ من كونه إشكالاً موجّهاً من قِبل الطوائف الأخرى، أو أنّه موجّه من طائفه خاصه متعصّبه به، أو لعلّه ينقدح فى انتقادات الوسط الداخلىّ للطائفه.

وهـذا النمط من الإشـكال معتمـد على هذه القاعده أو هذا المبنى القائل: بأنّ أىّ شـعيره أو رسم أو طقس من الطقوس يجب أن يستند بخصوصيّاته إلى جَعل الشارع وتشريعه.

وإلاّ فهو ممّا يصدق عليه البدعه والضلاله.

الإشكال الثانى

أنّ الشارع المقدّس لو فوّض أمر الشعائر والطقوس وأوكَلها إلى العُرف والمتشرّعه، لنتج من ذلك أنّهم سيتحوّلون إلى مشرّعين، حيث فوّض أمر التشريع إليهم وهذا التفويض غير صحيح وهو ممتنع.

الإشكال الثالث

لو أوكل الشارعُ المقدّس أمر الشعائر والرسوم الدينيّه إلى العُرف، لنتج من ذلك تحليل الحرام، وتحريم الحلال.

حيث إنّ العُرف قد يتّخذ ما هو محرّم ومبغوض للشرع شعيرةً، وقد يتّخذ ما هو محلّل شعيره يجب احترامها ويحرم هتكها.

فيلزم من ذلك تحليل الحرام، وتحريم الحلال.

الإشكال الرابع

وهذا من سـنخ الإشـكالَين السابقَين، وهو: لو أنّنا جعلنا اتّخاذ الشـعائر والرسوم والطقوس بيد العُرف للزم من ذلك العبث بثوابت الشريعه الناتج من قِبَل العُرف والمتشرّعه بسبب اختلاف الظروف الزمنيّه والبيئيّه.

مثلًا: اتّخاذ موضعٍ ما مزاراً، لأنّ النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم قد صلّى فيه أو انتصر فيه.

وهكـذا سوف تحصـل مزارات عديـده وكثيره جـدّاً وسوف يصـعب الموازنه بين هـذه المزارات العديـده وبين مـا جعله الشـارع المقدّس وحثّ عليه بالخصوص.

الإشكال الخامس

لاـ وَجه فى تخصـيص صـلاحيّه المتشـرّعه باتّخـاذ الشـعائر والرسوم والطقوس الـدينيّه فى أبواب خـاصّه، وعـدم تسويغ ذلك فى أبواب أخرى.

إذ لو كان ذلك الأمر جائزاً وسائغاً، لأجريناه فى أبواب الصـلاه، والصـيام، والحجّ، والزكاه، والخُمس ولاتَّخذ المتشـرّعه فى هذه الأبواب شرائط وقيود وموانع حسب ما يرونه مناسباً، ثمّ يتشكّل فى بوتقه الشعائر ويَتَعَنْوَن بعِنوان الشعيره.

فليس هناك دليل على التفكيك بين الأبواب المختلفه.

الإشكال السادس

الهتك والإساءه لمبانى الإسـلام وأركان الشـريعه ومعانى الـدين والمـذهب العاليه الشامخه؛ فقد يقال بأنّ مقتضـى هذا الرسم أو الطقس أو الشـعيره الّتى أوكَلْناها إلى العُرف قـد لا تناسب مُجريات العصـر ولا تتّفق مع لُغه العصـر؛ وقـد يكون فيها إساءه لذات المضامين الشامخه والتعاليم الإسلاميّه الفاضله.

الإشكال السابع

لزوم الضرر من بعض الطقوس خصوصاً بعض الشعائر الحسينيّه أو غيرها ويجب شرعاً دفع الضرر بكلّ درجاته ومراتبه وأشكاله.

هذه هى أهمّ الإشـكالات والانتقادات والتشـكيكات التى تُثار حول الشـعائر الدينيّه، وسـنحاول معالجه ذلك بالتفصيل من خلال طيّات البحث.

الجانب الثالث

أنّ بحث الشعائر لم يُبحث بالتفصيل كقاعدةٍ فقهيّه أو كلاميّه من قِبَل العلماء والمحققين إلّا نادراً.

وقد تظهر الإشاره إليه من خلال كلمات العلماء بشكل متناثر وفى أبواب متعدّده مع ما له من الأهميّته القصوى فى حفظ العناوين الخالده والرموز الساميه للدين الحنيف.

وهذا البحث، وإن كان بالنظر الأوّليّ واضحاً وجليّاً إجمالاً.

أمّا بالنظر الدقيق العلميّ فهو يفتقر إلى الموازين الاستدلاليّه، وإعمال الخبره الأصوليّه والفقهيّه فى أبوابه المختلفه وموارده المتنوّعه.

لذلك تبدو فى أفق بحث الشعائر الدينيّه التساؤلات التاليه:

- هل الشعائر الدينيّه هى من مقوله العناوين الثانويّه، أم من مقوله العناوين الأوّليّه؟.

- هل هى حقيقه شرعيّه، أم هى حقيقه عُرفيّه؟.

- ما هو حكمها؟ وما هى حدود موضوعها؟.

- هل أنّ الحُكم فيها يُغاير حكم الأبواب الفقهيّه، أم هو حكم مندمج ومتّحد مع حكم الأبواب الفقهيّه المتنوّعه؟.

- هل الشعائر فى الحجّ تحمل نفس حكم أعمال الحجّ، أم لها حكم آخر متميّز ومنفرد بها.

- ما هى النسبه بين بحث الشعائر، كعنوان- سواء جعلناه حكماً أوّليّاً، أو

جعلناه حکماً ثانویّاً – وبین العناوین الأوّلیّه من جهه، وبینه وبین العناوین الثانویّه من جهه أخری؟.

إلی غیر ذلک من الأبحاث الکثیره والمتعدّده.

هذه الأمور والاحتمالات التی طرحناها لم تُعرض ضمن بحث مستقلٍ منفرد ومتمیّز فی الکتب، أو الأبواب الفقهیّه.

وقد یجدها المتتبع فی طیّات کلمات الفقهاء وأبحاثهم هنا وهناک فی موارد متفرّقه ومواضع مختلفه.

مثلًا:- قد یجدها المتتبع فی موضوع حرمه تنجیس القرآن أو وجوب تطهیره إذا لاقته النجاسه.

وفی بحث الوقف والصدقات وإحیاء الموات، وقضیّه حُرمه المؤمن، وحُرمه الکعبه، وفی باب الحدود، فی حکم سبّ النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم (والعیاذ بالله تعالی)؛ أو هتک مقدّسات الدین حیث یبحث العلماء فی هذه الموارد عن الشعائر الدینیّه وأنّ هتکها هل هو موجب للکفر أم لا؟.

ومضافاً إلی ذلک، هناک بعض الکتب والرسائل الّتی أُلّفت فی بحث الشعائر الحسینیّه(۱)، وقد ذکروا فیها بعض الضوابط الشرعیّه إلی حدّ ما، فمن الجدیر مراجعه تلک الکتب وملاحظه الخطوط العامّه لهذا البحث، وما تتضمّنه من نقض وإبرام.

۱- نذکر- علی سبیل المثال- بعض تلک الرسائل والمؤلّفات: - الشعائر الحسینیّه فی المیزان الفقهیّ لآیه اللّه الشیخ عبد الحسین الحلّیّ رحمه الله. - نصره المظلوم لآیه اللّه الشیخ حسن المظفّر رحمه الله. - الشعائر الحسینیّه سماحه السید حسن الشیرازیّ رحمه الله. - نجاه الأمّه فی إقامه العزاء الحاج السیّد محمّد رضا الحسینیّ الحائریّ. - الشعائر الحسینیّه سُنّه أم بدعه الشیخ أحمد الماحوزیّ.

الجانب الرابع: إطار موضوع القاعده

قد تُضافُ الشعائر إلى لفظ الجلاله «الله» فنقول (شعائر الله)، كما فى الآيات الكريمه(١) ومنها قوله تعالى:

((وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ))(٢).

وأيضاً الشعائر أو الشعيره أو الشعاره- على اختلاف هيئات المادّه- قد تضاف إلى المذهب، فيقال: شعائر المذهب.

وأيضاً، قد تضاف إلى الحسين عليه السلام باسم الشعائر الحسينيّه.

وأيضاً، قد تضاف إلى الدين، فتُعرف باسم شعائر الدين وشعائر الإسلام.

وسيتبيّن أنّ هذه الإضافات ما هى إلاّ تفريعات وتطبيقات لنفس القاعده الواحده فيقال: شعائر الله، أو يقال: الشعائر الحسينيّه، أو يقال شعائر المذهب، أو يقال: شعائر الإسلام، أو شعائر الدين، وهى- على كلّ حال- تبويبات وتصنيفات لذِكر فروعٍ لأصل واحد أو تكون مرادفات لنفس المسمّى.

وسيظهر ما فى هذا التعبير من نَوَاحٍ تربويّه متعدده وتفريعات لنكاتٍ فقهيّه مختلفه.

الجانب الخامس

جرياً على دَيدن العلماء فى تصنيف كلّ مسأله بإدراجها فى باب من الأبواب الفقهيه ففى أىّ باب من الأبواب يمكن دَرج هذه القاعده؟ هل فى باب الفقه السياسىّ، أم فى باب الفقه الاجتماعى، أم باب فقه القضاء أم فقه المعاملات.

١- سوره المائده، الآيه: ٢، سوره الحج، الآيه: ٣٢.

٢- سوره الحج، الآيه: ٣٢.

وسیظهر خلال مراحل البحث: أنّ من خصائص هذه القاعده وهذا الواجب الدینیّ العظیم، أنّ هذا الواجب لیس واجباً ملقی علی عاتق رموز الدوله الإسلامیّه أو الحکومه الإسلامیه فحسب ولیس ملقی علی عاتق المرجعیّه فقط، الّتی قد تُسمّی بالاصطلاح الأکادیمیّ الحدیث حکومه المرجع، ولا علی عاتق الهیئات الدینیّه دون غیرها.

وإنّما هذا الواجب- کما سیتبین- هو واجب کفائیّ یُلقی علی عاتق عموم المسلمین، ویتحمّل مسؤولیّه إقامته جمیع طبقات وشرائح المجتمع الإسلامیّ، ومن ثَمّ کان الأولی إدراج هذه القاعده فی أبواب فقه الاجتماع، من قبیل باب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر لا- فی خصوص الفقه السیاسیّ، ولا- فی خصوص فقه الأبواب الأُخری بل یکون انضمامها تحت باب الفقه الاجتماعی هو الأنسب لهذه القاعده.

هذه جوانب ذکرناها بعنوان دیباجه وتمهید للبحث، أمّا بالنسبه إلی تبویب وتصنیف جهات البحث، فإنّ البحث سیقع- إن شاء الله تعالی- فی مقامَین رئیسیّین:

المقام الأول: فی عموم قاعده الشعائر الدینیّه

وهذا المقام یتألّف من الجهات التالیه:

الجهه الأولی: الأدلّه الإجمالیه الوارده فی هذه القاعده.

الجهه الثانیه: أقوال الفقهاء والمتکلّمین والمفسّرین والمحدّثین حول قاعده الشعائر الدینیّه.

الجهه الثالثه: البحث فی معنی وماهیّه الموضوع، وهو الشعیره والشعائر من الناحیه اللُّغویّه.

الجهه الرابعه: کیفیّه تحقّق الموضوع، وهو الشعیره والشعائر ومعالجه العدید من قواعد التشریع.

الجهه الخامسه: البحث فی متعلّق الحکم لقاعده الشعائر.

الجهه السادسه: نسبه حکم الشعائر مع العناوین الأوّلیّه للأحکام من جهه، ومع العناوین الثانویّه للأحکام من جهه أُخری.

الجهه السابعه: الموانع الطارئه علی الشعائر، کالخرافه والاستهزاء والهتک والشَنعه.

المقام الثانی: الشعائر الحسینیّه

یقع البحث فی خصوصیات الشعائر الحسینیّه؛ ودراسه قوّه وتمامیّه الأدلّه الخاصه الوارده فیها، وردّ الإشکالات والانتقادات التی وُجّهت لها، وأُثیرَت حولها.

وهل یختلف حکمها عن الأحکام العامّه فی الشعائر؟.

أم هی تتضمّن الأحکام العامّه للشعائر وزیاده؟.

ویقع البحث خلال الجهات الآتیه:

الجهه الأولی: أهداف النهضه الحسینیّه.

الجهه الثانیه: أدلّه الشعائر الحسینیّه.

الجهه الثالثه: أقسام الشعائر الحسینیّه.

الجهه الرابعه: الروایه فی الشعائر الحسینیّه.

الجهه الخامسه: البکاء.

الجهه السادسه: الشعائر الحسینیّه والضرر.

الجهه السابعه: لبس السواد.

الجهه الثامنه: ضروره لعن أعداء الدین.

الجهه التاسعه: العزاء والرثاء سُنّه قرآنیّه.

مسک الختام: مآتم العزاء التی أقامها النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم علی الحسین علیه السلام.

هذا ما سنتطرّق إلیها مفصّلاً فیما یأتی من البحوث- إن شاء الله تعالی.

ونبدأ البحث فى جهات المقام الأول.

المقام الأول: الشعائر الدينيه

اشاره

الجهه الأُولی: الأدلّهُ الإجمالیّه

اشاره

فی بـدایه کلّ بحث لا بـدّ أن یعثر الفقیه أو المجتهد علی أدلّه معینه لعنوان البحث وهذه الأدلّه حسب قواعد علم الفقه والأصول لها ثلاثه محاور، هی:

الموضوع، والمحمول، والمتعلّق.

الموضوع: هو ما یُشار به إلی قیود الحکم.

والمحمـول: الـذی هـو الحکـم الشـرعیّ، إمّـا وجـوب أو حرمـه أو ملکیّـه أو غیر ذلـک، بمعنی الحکم الشـرعی الشامـل للحکم التکلیفیّ وللحکم الوضعیّ.

المتعلَّق: وهو الفعل المطلوب حصوله فی الخارج إذا کان الحکم وجوباً، أو الفعل اللازم ترکه إذا کان الحکم حرمهً.

علی سبیل المثال: فی دلیل: «إذا زالت الشمس فصلِّ» نلاحظ هذه المحاور الثلاثه کالآتی:

الموضوع: هو الزوال.

والمحمول: الحکم وهو الوجوب.

والمتعلّق: وهو صلاه الظهر.

ومحـور الموضوع الـذی هو قیود الوجوب، ویُطلق علی قیود أیّ حکم تکلیفیّ أو وضـعیّ بـأنّه موضوع أصولیّ أو موضوع فقهیّ وفی مثالنا السابق یعتبر الزوال من قیود الوجوب. فاللازم اسـتعراض الأدلّه الوارده فی قاعده الشـعائر وتقریر مفادها علی ضوء هذا التثلیث.

الطائفه الأولی من الأدلّه

(١)- ((یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْیَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّینَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ))(١).

قد ورد فی الآیه عموم لفظ الشعائر، وهو حکم من الأحکام القرآنیه، فلنتعرّف علی موضوع ومتعلّق هذا المورد، وعلی حکمه أیضاً.

الموضوع: هو الشعائر(٢).

المتعلّق: هو التعظیم إن جُعِل الحکم إیجابیّاً؛ أو التهاون ان جُعِل الحکم تحریمیّاً.

الحکم: حرمه التحلیل وحرمه التهاون، ویمکن جعل الحکم وجوب التعظیم.

(٢)- ((وَأَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوکَ رِجَالًا وَعَلَی کُلِّ ضَامِرٍ یَأْتِینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیقٍ (٢٧) لِیَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَیَذْکُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِی أَیَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَی مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِیمَهِ الْأَنْعَامِ فَکُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِیرَ (٢٨) ثُمَّ لْیَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْیُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْیَطَّوَّفُوا بِالْبَیْتِ الْعَتِیقِ (٢٩) ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ))(٣).

هذا المقطع من الآیه الشریفه ((ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ)) أدرجه کثیر من العلماء ضمن آیات الشعائر أیضاً مع أنّه لم یرد فیه لفظه الشعائر.

١- سوره المائده، الآیه: ٢.

٢- وقد یقال للموضوع: متعلّق المتعلّق، ففی مثال حرمه شرب الخمر فإنّ الحُرمه تتعلّق بالشُرب، والشُرب بدوره یتعلّق بالخمر فالخمر یقال له: متعلّق متعلّق الحکم وهذا تابعٌ لقاعده أصولیّه محرّره عند علماء الأصول تقول: إنّ متعلّق متعلّق الحکم یکون موضوعاً للحکم، سواء کان الحکم تکلیفیّاً أم وضعیّاً اعتمدت علیها مدرسه المیرزا النائینیّ رحمه الله إلاّ أنّ مشهور الطبقات المتقدّمه من العلماء علی خلاف ذلک، وهو الأصحّ.

٣- سوره الحج، الآیه: ٢٧ ٣٠.

والوجه فی ذلک هو الاعتماد علی قاعده معروفه ومشهوره لدی أساطین الفقه.

وهی أنّ الموضوع أو المتعلّق کما یمکن الاستدلال له بالأدلّه الوارد فیها العنوان نفسه أو المتضمّنه له، أو مرادفاته کذلک یمکن الاستدلال له بما یشترک معه فی الماهیّه النوعیّه أو الجنسیّه، أی المماثل أو المجانس؛ بشرط أن یکون الحُکم مُنصبّاً علی تلک الماهیّه وإلّا کان التّعدی قیاساً باطلاً کما یمکن الاستدلال له بالدلیل الذی یتضمّن جزء الماهیّه، کذلک یمکن الاستدلال له بما یدلّ علی اللازم له أو الملزوم له، فتتوسع دائره دلاله الأدلّه الدالّه علی المطلوب.

ففی هذه الآیه الشریفه:

الموضوع: حُرمات الله.

المتعلّق: التعظیم.

الحکم: الوجوب أی وجوب التعظیم.

(۳)- ((وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ))(۱).

وهذه من أوضح الآیات علی إثبات المطلوب، حیت تدلّ علی محبوبیّه ورجحان التعظیم لشعائر الله حسب التقسیم الثلاثیّ المذکور من الموضوع والمتعلّق والحکم.

(۴)- ((وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَکُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَکُمْ فِیهَا خَیْرٌ))(۲).

هنا وردت «مِن» تبعیضیّه والمعنی: أنّ البُدن من مصادیق الشعائر.

(۵)- ((إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَهَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِمَا))(۳).

۱- سوره الحج، الآیه: ۳۲

۲- سوره الحج، الآیه: ۳۶

۳- سوره البقره، الآیه: ۱۵۸

(۶)- ((فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ))(۱).

هذه الآيه الشريفه تعرّضت للشعائر، ولكن بصيغه المشعر.

هذه الطائفه من الأدلّه وافيه فى المقام، وعلينا أن نسبر غورها لنصل إلى المحاور الأساسيّه فيها، ولنتعرّف على مفادها ودلالتها.

الطائفه الثانيه من الأدلّه

هذه الأدلّه لم يرد فيها لفظ «الشعائر»، إلاّ أنّ بعض العلماء والمحقّقين ذهبوا إلى استفاده حكم الشعائر منها، وهى:

(۱)- ((يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ))(۲).

ومن سياق الآيات التى قبلها:

((قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ)).

وآيه:

((اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ)).

يفهم أنّ الآيات بصدد بيان مسأله وجوب الجهاد، وضروره المعرفه الحقّه والتوحيد ونشر الدين وتبليغه ثمّ بعد ذلك تبيّن الآيه:

((يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ)).

۱- سوره البقره، الآيه: ۱۹۸

۲- سوره التوبه، الآيه: ۳۲

أهميّهَ النور الإلـهيّ، ومحاولات أعداء الدين لإطفاء ذلك النور ولكنّ الله سبحانه كتب على نفسه إحباط تلك المحاولات الشيطانيّه، ويأبى سبحانه إلّا إتمام النور ونشر الصلاح والهدى. ففى هذه الآيه الشريفه:

الموضوع: هو نور الله سبحانه وهو بدل لفظ «الشعائر» فى آيه:

((وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ)).

ونور الله سبحانه عامّ يشمل جميع الأحكام.

المتعلَّق: النشر والتبليغ والبيان؛ وهو بدل التعظيم فى تلك الآيه.

والحكم: وهو الوجوب وجوب النشر أو حرمه الإطفاء والكتمان.

فيكون هذا الدليل- كقضيّه شرعيّه- مرادفاً ومكافئاً للآيه الشريفه:

((وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ)).

وهـذا يعنى أنّنا لا نقتصر فى إثبات هـذه القاعده على الآيات من الطائفه الأولى من الأدلّه بل يمكن الاستدلال أيضاً بما يفيد مفادها أيضاً.

(۲)- ((فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ))(۱).

بملاحظه الآيات التى تسبق هذه الآيه من سوره النور، وهى:

((وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ (۳۴) اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ

۱- سوره النور، الآيه: ۳۶

اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ))(۱).

من سیاق هذه الآیات، یظهر أنّ المراد من لفظه «فِی بُیُوتٍ» هی البیوت التی فیها نور الله والمراکز التی تکون مصادر إشعاع الدین ومحالّ نشر الهدایه والحق ومحطّات بیان أحکام الدین الحنیف.

وهـذه «البیوت» النوریّه والبـاعثه للنور، شـاء الله وأراد أن تُرفع وتکرّم، وأن تُبجّـل وتُحترم وینبغی أن یسـتمر ویـدوم فیها ذِکر الله وعبادته وطاعته.

فهذه الآیه من سوره النور، مرادفه لآیه تعظیم الشعائر(۲)، ولآیه ((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ)).

فالآیه الشـریفه تـدلّ علی وجوب نشـر ورفع کلّ موطن ومرکز ومحلّ یتکفّل ببیان أحکام الله وتعالیم رساله السـماء، المکنّی عنه فی الآیه الشریفه بنور الله ومن ذلک یظهر أنّ الشعائر لا تَختصّ ببابٍ دون آخر فهی لا تختصّ بمناسک الحجّ، ولا بالعبادات.

وإنّما تشمل کلَّ ما فیه نشرٌ لأحکام الدین، وتعمّ جمیع ما به بیان وتبلیغ للمعارف الإسلامیّه المختلفه.

(۳)- ((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ))(۳).

هـذه الآیه تـدلّ علی أنّ حفظ الدین وحفظ ذکر الله سـبحانه، وکذلک حفظ رسول الله صـلی الله علیه وآله وسـلم الذی هو قوام الدین، وحفظ ذِکر أهل البیت علیهم السلام الذین هم العِدل الآخر للقرآن کلّ ذلک یُعتبر من الأغراض الشرعیّه

۱- سوره النور، الآیه: ۳۴ ۳۵
۲- ((ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ)) الحجّ: ۳۲
۳- سوره الحجر، الآیه: ۹

العلیا للحقّ سبحانه وتعالی.

(۴)- ((وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ))(۱).

بتقریب أنّ کلّ ما یؤول إلی إعلاء کلمه الله سبحانه وإزهاق کلمه الکافرین، فهو من الأغراض الشرعیّه والمقاصد الدینیّه.

(۵)- ((فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ))(۲).

تُقرِّر الآیه الکریمه وجوب التفقّه علی المسلمین بعد الهجره، ثمّ الرجوع إلی بلادهم ووجوب التبلیغ والإنذار، مقدمهً لحصول حاله الحذر، فهذا الإنذار لنشر معالم الدین وترسیخ قواعده یبیّن فی الواقع ماهیّه الشعائر.

فهذه الآیه (آیه الإنذار) بمنزله المبیّن والمفسِّر لأحد أرکان ماهیّه العناوین التی وردت فی الألسنه الأخری من الأدلّه وهو التبلیغ، والنشر للدین الحنیف.

(۶)- ((فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا))(۳).

لسان هذه الآیه، یوضّح بُعداً آخر فی حقیقه الشعائر؛ حیث تتضمّن فی متعلّقها جنبه أخری غیر الأحکام الأوّلیّه ألا وهی جنبه ازدیاد العلو والسُموّ للإسلام والمسلمین وهذه غیر جهه الإعلام، وإن کانت هی أحد نتائج الإعلام والنشر والإنذار.

فالبُعد الآخر الذی تتضمّنه قاعده الشعائر الدینیّه هو جنبه إعلاء کلمه الله سبحانه، وإعزاز کلمه المسلمین وقد توفّرت الأدلّه فی إثبات ذلک بقدر وافٍ.

۱- سوره التوبه، الآیه:۴۰

۲- سوره التوبه، الآیه: ۱۲۲

۳- سوره النساء، الآیه: ۱۴۱

الطائفه الثالثه من الأدلّه

وقد استُدلّ أيضاً على هذه القاعده بما ورد فى الأبواب الخاصّه من الأدلّه.

مثل أدلّه خاصّه فى مناسك الحجّ أو أدلّه خاصّه فى الشعائر الحسينيّه وغير ذلک مثل قول الصادق علیه السلام:

«رحِم الله مَن أحيا أمرنا»(۱).

وقول النبىّ صلى الله علیه وآله وسلم:

«يا علىّ، مَن عَمّر قبورَكم، وتعاهَدها، فكأنّما أعانَ سليمان بن داوود على بناء بيت المقدس»(۲).

وما شابه ذلک، أو ما ورد على لسان العقيله زينب الكبرى علیها السلام بالنسبه لعزاء سيّد الشهداء صلى الله علیه وآله وسلم:

«وسيوكل الله مَن يُجدّد له العزاء فى كلّ عام»(۳).

تلک العناوين خاصّه فى أبواب خاصّه.

وهـذا اللسـان الثالث من الأدلّه هو عباره عن أحكام خاصّه فى الموارد الأخرى، الّتى مفادها هو عين مفاد الشـعائر، من لزوم البثّ والإعلان.

فزبده القول: أنّ لدينا ثلاثه أشكال من الأدلّه:

الأوّل: أدلّه عامّه ورَد فيها لفظ الشعائر.

الثانى: أدلّه عامّه ومطلقه يظهر منها جانب الإعلام والإعلاء للدين.

الثالث: أدلّه مختصّه ببعض الأبواب، وتكون مرادفه لتعظيم الشعائر ولنشر الدين وإعلاء كلمته.

۱- بحار الأنوار: ج۲، ص۱۵۱.

۲- بحار الأنوار: ج۱۰۰، ص۱۲۰.

۳- بحار الأنوار: ج۴۴، ص۲۹۲.

الجهه الثانيه: أقوال العامّه والخاصّه حول هذه القاعده

اشاره

أقوال العامه

منها:

۱- عن عطاء أنّه فسّر الشعائر(۱)، سواء فی الآیه ((وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ)) أو الآیه ((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ)).

- فسّرها بأنّها جمیع ما أمر الله به ونهی عنه، أی جمیع فرائضه ولم یخصّصه ببابٍ دون باب(۲).

۲- قال الحسن البصریّ: الشعائر شعائر الله: هو الدین کلّه(۳) هذا أیضاً قولٌ بالتعمیم وهذا تعمیم فی الموضوع، فهذان القولان یتّفقان علی تعمیم موضوع الشعائر.

۳- القرطبیّ فی أحکام القرآن یذهب إلی أنّ المراد من الشعائر هی جمیع العبادات ولم یعمّمها لجمیع أحکام الدین، وإنّما خصّصها بالعبادات قال:

جمیع المتعبّدات الّتی أشعَرها الله تعالی، أی جعلها أعلاماً للناس هذا قول آخر، وهو یحدّد دائره الموضوع(۴).

۴- وهناک قول آخر لدیهم، هو أنّ المراد من شعائر الله بقرینه السیاق فی الآیات الوارده فی سوره الحجّ وفی أوائل سوره المائده، وتلک التی فی سوره البقره کلّها فی سیاق أعمال مناسک الحجّ فمن ثَمّ ذهب هذا القائل إلی أنّ المراد منها جمیع مناسک الحجّ(۵)

۱- تفسیر مجمع البیان: ج۳، ص۲۶۴.
۲- تفسیر مجمع البیان ۳: ۲۶۴ جامع البیان (لابن جریر الطبریّ) ۶: ۷۴.
۳- تفسیر مجمع البیان: ج۷، ص ۱۵۰.
۴- تفسیر القرطبی: ج۱۲، ص۵۶.
۵- مثل ابن عباس حیث قال: إنّ الشعائر:- مناسک الحج- کما فی أحکام القرآن (الجصّاص) ج۲: ۱۳۷۶.

ليس إلّا ولا تشمل هذه القاعده بقيّه الأبواب(۱). هذا بالنسبه لزبده أقوال العامّه.

أقوال الخاصّه

أمّا بالنسبه لأقوال الخاصّه، فلم نعثر على قول من أقوال الخاصّه يقيّد القاعده بمناسك الحجّ أو يُخصّصها بالعبادات، عدا ما قد يظهر من الشيخ النراقىّ فى عوائده، بل ديدن علماء الخاصّه- كما يظهر من كلماتهم- القول بالتعميم، فمثلاً:

۱- الشيخ الكبير كاشف الغطاء فى كتابه «كشف الغطاء»(۲) ذهب إلى أنّ قبور الأئمه عليهم السلام قد شُعِّرت، فهى مشاعِر، ومن ثَمّ تجرى عليها أحكام المساجد، يذكر ذلك فى بحث الطهاره، فى مناسبه معينه، فى تطهير المسجد وحُرمه تنجيسه وما شابه ذلك. وقد تميّز الشيخ الكبير كاشف الغطاء بهذا الاستدلال عن بقيّه الأعلام.

بالإشاره إلى أنّ وجه إلحاق قبور الأئمّه عليهم السلام بالمساجد هو كونها شُعِّرت مشاعر فهو إذن يذهب إلى أنّ المشاعر لا تختصّ بأفعال الحجّ، ولا تختصّ بالعبادات، بل تشمل دائرهً أوسع من ذلك.

وأيضاً، فى كتاب «منهاج الرشاد لمن أراد السداد»(۳) يشير الشيخ الأكبر كاشف

۱- هناك أقوال أخرى لعلماء العامّه، منها: أنّ الشعائر هى: حُرَم اللَّه، قاله السّدى: - أو ما ذهب إليه أبوعبيده بأنّ الشعائر: هى الهَدايا المُشعَره لبيت اللَّه الحرام. - وقول الماوردىّ والقاضى أبويعلى: أنّ الشعائر هى أعلام الحرم، نهاهم أن يتجاوزوها غير مُحرِمين إذا أرادوا دخول مكّه تجد هذه الأقوال وغيرها فى كتاب زاد المسير لابن الجوزىّ ۲: ۲۳۲.

۲- كشف الغطاء: ۵۴ (عند قراءه الفاتحه بعد الطعام ورجحان الشعائر الحسينيّه).

۳- وهو أوّل كتاب صدر من الحوزه العلميّه الإماميّه فى ردّ الوهّابيّه، حيث كان الشيخ رحمه اللَّه معاصراً لنشأه وقيام الدوله الوهّابيّه فى بدايتها، وكانت بينه وبين مؤسّس الدوله الوهّابيّه مراسلات واحتجاجات، وقد طُبع هذا الكتاب أخيراً

الغطاء إلی هذه النکته، وهی تشعیر قبور الأئمه علیهم السلام.

وکذلک یشیر أیضاً إلی أنّ حُرمه المؤمن أیضاً من شعائر الدین فهو یعمّم موضوع الشعائر.

۲- وأیضاً ذهب إلی التعمیم: صاحب الجواهر فی بحث الطهاره: فی موضع حرمه تنجیس القرآن، أو وجوب تطهیر القرآن إذا وقعت علیه نجاسه ویشیر إلی أنّ حرمه الهتک ووجوب التعظیم شاملان لکلّ حُرُمات الدین وعبارته:

«وفی کلّ ما عُلم من الشریعه وجوب تعظیمه وحُرمه إهانته وتحقیره»(۱) وهذا التعبیر کأنّما اقتبسه صاحب الجواهر من الآیه فی سوره الحجّ.

((ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ)).

وبعد ذلک بآیتین.

((ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ)).

کأنّما الآیتان متوازیتان فی المعنی، ومتعاضدتان فی شرح بعضهما البعض.

۳- أیضاً من الکلمات الّتی یستفاد منها التعمیم:

فتوی المحقق الکبیر المیرزا النائینیّ، الّتی صَدرت حول الشعائر الدینیّه.

وقد عبّر عَن الشعائر الحسینیّه بأنّها شعائر الله واستدلاله بالآیه یعمّم هذه القاعده الفقهیّه، ولا یخصّصها بالمناسک ولا بالعبادات.

۴- المجاهد الشیخ محمّد حسین کاشف الغطاء، قال بالتعمیم- أیضاً- فی فتاواه وفی کتبه وفی رسائل الأسئله والأجوبه حیث یذکر دخول الشعائر الحسینیّه فی عنوان شعائر الله، وفی شعائر الدین، ووجوب تعظیمها بنفس الآیه الکریمه.

۱- جواهر الکلام ۶: ۹۸- کتاب الطهاره فی ذیل أحکام تطهیر المسجد

۵- السیّد الحکیم رحمه الله فی المستمسک(۱) فی بحث الشهاده الثالثه حیث تمایل إلی وجوب الشهاده الثالثه (أشهد أنّ علیّاً ولیّ الله) فی الأذان والإقامه، لا ـ من باب الجزئیّه، بل من باب استحباب الأمر باقترانها بالشهاده الثانیه، ومن ثمّ طبّق علیها عنوان شعائر الله، وبالتالی ذهب إلی وجوبها.

فباعتبار أنّ الحکم الأوّلیّ لها هو الاستحباب، وإن کان بنحو التعمیم إلاّ أنّها اتُّخذت شعاراً للمذهب والطائفه، فذهب إلی حصول وتحقّق الشعیره بها فالّذی یظهر منه ذهابه إلی تعمیم شعائر الله، وعدم تخصیصها بمناسک الحجّ، ولا بالعبادات.

هذه بعض أقوال الخاصّه الّتی تعرَّضَتْ صریحاً إلی تعمیم شعائر الله، ولم نجد من یخصّص الشعائر بخصوص مناسک الحجّ، أو خصوص العبادات بل الجمیع یعمّم الشعائر إلی مطلق ما یُظهر المعالم الرئیسیّه للشریعه ویَنشُر أحکام الدین.

والمتتبع لفتاوی المتأخّرین فی الشعائر الحسینیّه یلاحظ تعمیم عنوان وقاعده شعائر الله، إلی عموم أبواب وأحکام الدین.

وقد نبّه الفقهاء الأعلام- ضمن استدلالهم- علی هذه القاعده، إلی حقیقه وجود أدلّه أخری بلسان آخر یُرادف معنی ومدلول قاعده الشعائر الدینیّه.

فآیات:

((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ)).

و ((ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ)).

یرادفها من الآیات القرآنیّه کثیر من الموارد وقد ذکرنا فی الجهه الأولی أنّ الطائفتَین الثانیه والثالثه من الأدلّه تدلّان علی نفس مضمون قاعده الشعائر.

۱- جواهر الکلام ۶: ۹۸- کتاب الطهاره فی ذیل أحکام تطهیر المسجد

فائده

أن تتبع الفقهاء للعثور على ألْسِنه مختلفه- فی مسأله واحـده- سواء کانت مسأله وقاعـده فقهیّه، أو قاعده کلامیّه إنّما یحصل من أجل إعطاء الباحث الفقهیّ، أو المستنبط الفقهیّ سعه فی البحث، ما لا یعطیه اللسان الواحد والدلیل الفارد.

وربّمـا یحصـل الاختلاف فی اللسان الواحـد، هل هو باق علی حقیقته اللغویّه أو نُقل إلی الحقیقه الشـرعیّه مثلًا؟ هل هو مبهم أم مجمل أم مبیّن؟ هل فیه إطلاق أم لا؟ وإلی غیر ذلک من الحالات التی تنتاب اللسان الواحد فی الأدلّه الشرعیّه.

بخلاـف مـا إذا عثر البـاحث أو الفقیه- أو حتّی المتکلم- علی أدلّه متعـدده محتویه علی ألسـنه أخری وقـد تکون تلـک الألسـنه متضمّنه لأرقام أجلی وأوضح، بحیث لا یقع الاختلاف فیها، وتختصر علی الباحث الطریق للوصول إلی ضالّته.

- من ثمّ ذکرنا أنّ الآیَتین:

((یُرِیدُونَ أَنْ یُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَیَأْبَی اللَّهُ إِلَّا أَنْ یُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ کَرِهَ الْکَافِرُونَ))(۱).

و((فِی بُیُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَیُذْکَرَ فِیهَا اسْمُهُ))(۲).

استند إلیهمـا الفقهـاء، لیس فی بحث الشـعائر فحسب، بـل فی مسائـل فقهیّه وعقائـدیّه وتاریخیّه أخری فی وقائع تحتاج لمواقف شرعیّه حازمه وصارمه.

وهی وجوب نشر نور الدین ونور الإسلام، ونور الله.

وقد ذکرنا سابقاً أنّ الفقهاء یلاحظون فی کلّ دلیل ثلاثه محاور:

محور الموضوع، ومحور المحمول، ومحور المتعلّق وإلاّـ یکون البحث عقیماً فلاـ بـدّ من تمییز هـذه المحـاور الثلاثه بعضـها عن بعض؛.

۱- سوره التوبه، الآیه: ۳۳

۲- سوره النور، الآیه: ۳۶

ولمّا كانت عناوين هذه المحاور تختلف من لسان إلى لسان آخر فلا بدّ من تمييز الألسنه وتصنيفها فبعد قيام الأدله المختلفه وتماميّتها يمكن القول أنّ قاعده الشعائر الدينيّه عباره عن جمله من قوانين الإعلام فى الدين الإسلاميّ لها أهمّيّتها ولها حكمها المتميّز والمغاير للأحكام الأخرى وليس كما فُسِّر من أنّ حكمها هو عين أحكام الدين أو أن الشعائر هى الدين كلّه كما نقلنا ذلك أو أنّها تختصّ بمناسك الحجّ أو غير ذلك.

فالشعائر لها حكم مغاير للأحكام الأخرى، ومتعلّقه مغاير أيضاً وإن ارتبط وتعلّق بنحوٍ أو بآخر بالأحكام الأوّليّه بل هو حكم آخر وهو نشر الدين وإعلام الدين كما ذكرنا أنّ قاعده الشعائر هى بمثابه فقره الإعلام فى الفقه أو فى الدين الإسلاميّ وبعباره أخرى: هى جانب النشر والإعلام للأحكام على غرار الإنذار فى آيه النفر(۱)، حيث إنّ الإنذار واجب مستقل غير وجوب الصلاه.

الإنذار بالصلاه غير نفس الصلاه والإنذار بالحجّ ليس هو نفس مناسك الحجّ؛ فبالإجمال نستنتج أنّ الشعائر لها موضوع ومتعلّق وحُكم يتميّز ويختلف عن بقيّه الأحكام مضافاً إلى الغايه الأخرى التى دلّت عليها الآيات الشريفه، وهى إعلاء الدين وإقامه معالمه فى النفوس والسلوك الاجتماعىّ ولا خفاء فى الأثر التربوىّ البالغ لأسلوب الشعيره وممارستها فى عطاء هاتين الغايتَين الساميتَين.

۱- ((وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)) (۱۲۲) سوره التوبه

الجهه الثالثه: فی معنی وماهیه الموضوع (وهو الشعائر) لغهً

اشاره

إنّ معرفه الحكم الإجمالیّ للشعائر یتوقّف علی تحریر معنی الشعیره أو الشعائر فی الوضع اللغویّ فیجب التأمّل فی العناوین الوارده فی الأدلّه، وهی إمّا: عناوین بموضوعات المسأله، وقد تقدّم أنّ المقصود من الموضوع هو قیود الحکم، وقیود الحکم فی اصطلاح علم أصول الفقه، من قبیل: الزوال لوجوب صلاه الظهر، ومن قبیل الخمر لحرمه شُرب الخمر.

وإمّا عناوین بمتعلّقات الأحکام.

فلا بدّ حینئذٍ، فی أیّ مبحثٍ فقهیّ من تحرّی معنی تلک العناوین الوارده، هل هی باقیه علی وضعها اللغویّ، أو أنها نُقِلت إلی معنی وضعیّ آخر بوضع الشارع، والّذی یُسمّی فی الاصطلاح ب«الحقیقه الشرعیّه»(۱).

فإذن بدایه ما أفرزه البحث من استطراد الأدله، هو التأمّل فی الألفاظ الوارده فیها، هل هی باقیه علی وضعها اللغویّ أو أنّها حقیقه شرعیّه؟ ووجه أهمیّه هذا الجانب هو أنّه إذا کان العنوان باقیاً علی وضعه اللغویّ، فنتمسّک بإطلاقه، وبماهیّته اللغویّه المقرّره فی اللغه وفی الوضع العُرفیّ وأمّا إذا نُقل من قبل الشارع إلی معنی آخر، وحقیقه معیّنه جدیده، فیجب- فی مقام معرفه تلک الحقیقه- الاعتماد علی ألسنه الشارع، ولیس لنا الرجوع إلی الوضع اللغویّ الأوّلیّ.

۱- الحقیقه الشرعیّه: أی الألفاظ المعیّنه الوارده فی لسان الدلیل، التی أصبحت حقائق فی معانیها المستحدثه فی عصر الشارع المقدّس، مثل لفظ: صلاه، وصوم، وحجّ التی نُقلت من معناها الحقیقیّ الوضعیّ إلی المعنی الشرعیّ المستحدَث فی عصر الشارع.

وقـد ذکر علماء الأصول أنّ العناوین الّتی ترد فی الأدله، إذا لم یدلّ دلیل علی کونها نُقلت إلی معنی آخر؛ فهی باقیه علی معناها اللغویّ.

مثلًا: إذا کان هناک اسـتعمال شائع لأیّ لفظٍ، ولأیّ عنوان ورد فی الأدلّه الشـرعیّه، ولـم تَقُم قرینه أو لم یَقیم دلیل معین علی أنّه نُقل من معناه اللغویّ إلی معنی جدید، فإنّه یبقی علی وضعه اللغویّ.

ویقع البحث فی تحریر معنی الشـعیره، أو الشـعائر فی الوضع اللغویّ؛ ثم بعـد ذلـک نبحث عن مـدی وجود دلیلٍ أو موجبٍ لنقل هذه اللفظه من وضعها اللغویّ، إلی وضع شرعیّ، وحقیقه شرعیّه.

الشعائر فی کتب اللغه

بالنسبه إلی لفظه الشعائر، أو الشعیره، کما وردت فی المعاجم اللغویّه:

۱- فی کتاب العین للخلیل بن أحمد الفراهیدیّ؛

الشعار: یُقال للرجل: أنت الشِّعار دون الدِّثار، تصفه بالقُرب والموده، وأَشْعَرَ فلانٌ قلبی همّاً، ألبسه بالهمّ حتی جعله شعاراً ویقال: لیت شعری، أی عِلمی ویقال: ما یُشْعِرُکَ: وما یدریک.

وشعرتُه: عقلتُه وفهمتُه والمشعَر: موضع المنسک من مشاعر الحجّ وکذلک: الشعار من شعائر الحجّ والشعیره من شعائر الحجّ(۱).

فالخلیل بن أحمد أثبت کلتا اللغتَین فی اللفظه المفرده، مفرد الشعائر، فجعلها شعیره، وجعلها أیضاً شعاراً ثم قال:

والشعیره البُدن، وأشعرتُ هذه البُدن نُسکاً أی جعلتُها شعیره تُهدی، وإشعارها

۱- کتاب العین، للفراهیدی: ج۱، ص۲۵۱

أن يُوجأ سِنامها بسكّين فيسيل الدم على جانبها فتُعرف أنّها بدنهُ هَدْى وسبب تسميه البُدن بالشعيره أو بالشعار أنّها تُشعَر- أى تُعلَّم- حتّى يُعلم أنّها بُدن للهَدى(۱).

ونلاحظ أنَّ هناك معنى مشتركاً بين موارد استعمال الشعائر، حيث نراها تستعمل بكثره بمعنى العلامه والاستعلام.

۲- قال الجوهرىّ فى الصحاح: والشعائر أعمال الحجّ، وكلّ ما جُعل عَلَماً لطاعه الله تعالى، والمشاعر: مواضع المناسک، والمشاعر الحواسّ؛ والشَعار ما ولى الجسد من الثياب، وشعار القوم فى الحرب: علامتهم ليعرف بعضهم بعضاً، وأشعر الرجل هماً، إذا لزق بمكان الشعار من الثياب فى الجسد وأشعرتُه فشَعر، أى أدريتُه فدرى(۲).

- الراغب أيضاً لم يزد على ما ذكره الخليل، والجوهرىّ فى صحاحه.

۳- قال الفيروزآبادىّ فى القاموس: أشعَرَه الأمر أى أعلمه، وأشعرَها:

جعل لها شعيره، وشعار الحجّ مناسكه وعلاماته، والشعيره والشعاره والمشعر موضعها أو شعائره: معالمه الّتى ندب الله اليها وأمر بالقيام بها(۳).

۴- ابن فارس فى «مقاييس اللغه» لديه هذا التعبير أيضاً يُقال للواحده شعارَه وهو أحسن (من شعيره)، مما يدلّ على أنّ شعيره صحيحه، ولكن الأصحّ والأحسن شعاره والإشعار: الإعلام من طريق الحسّ ومنه المشاعر: المعالم، واحدها مَشعر، وهى المواضع التى قد أُشعرت بعلامات؛ ومنه الشعر، لأنّه بحيث يقع الشعور (يعنى التحسّس)؛ ومنه الشاعر، لأنّه يشعر بفطنته بما لا يفطن له غيره(۴).

۱- المصدر السابق

۲- الصحاح الجوهرى: ج۲، ص۶۹۹

۳- قاموس المحيط: ج۲، ص ۶۰

۴- معجم مقاييس اللغه: ج۳، ص۱۹۳ ۱۹۴

۵- القرطبیّ فی تفسیره: کلّ شی لله تعالی فیه أمرٌ أشعَر به وأعلم یقال له شعاره، أو شعائر.

وقال: والشّعار: العلامه، وأشعرتُ أعلمتُ الشعیره العلامه، وشعائر الله أعلام دینه(۱).

نتیجه المطاف

اشاره

تحصّل من مجموع کلمات اللغویّین والمفسّرین أنّ موارد استعمال هذه المادّه وهذه اللفظه فی موارد الإعلام الحسّیّ وهی جنبه إعلامیّه کما یظهر من أدلّه اللسان الثانی للأدله القرآنیّه الوارده بغیر لفظه الشعائر، وهی ترکّز علی جانب الإعلام الدینیّ، أو نشر الدین وبثّ نور الله سبحانه وعدم إطفائه هذه التعابیر کلّها عباره عن المراد من الآیات.

وهناک جنبه أخری فی الشعائر، وهی جنبه الإعلاء- العلوّ- وهذه موجوده فی لسان الأدلّه أیضاً بید أنّها غیر موجوده فی ماهیّه الشعائر وإنّما هی موجوده فی ماهیّه المتعلّق الّذی تعلّق بالشعائر.

((ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ)).

التعظیم هو العلوّ والرفعه والسموّ ((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ))(۲).

أی لا تبتذلوها، ولا تستهینوا بها.

فإنّ هذا اللسان الأوّل الّذی ورد فیه لفظه الشعائر فی الموضوع رکّز علی جنبه الإعلام (علی ضوء ما استخلصناه من أنّ معنی الشعیره والشعائر عند اللغویین هو

۱- تفسیر القرطبی: ج۱۲، ص۵۶

۲- سوره المائده، الآیه: ۲

الإعلام الحسّیّ ولیس هو الإعلام الفکریّ المحض الّذی یکون من وراء الستار) فالإعلام الفکری لا یسمّی شعائر بل الشعائر: هی العلامه الحسّیّه الموضوعه الّتی تشیر وتُنبی ء عن معنی دینیّ له نسبهٌ ما إلی الله عزّ وجلّ وإلی الدین.

هـذه جنبه الإعلام الموجوده فی اللسان الأوّل من الآیات والجَنبه الثانیه الّتی تظهر من خلال لسان الدلیل الثانی، وهی جنبه الإعلاء.

((وَکَلِمَهُ اللَّهِ هِیَ الْعُلْیا))(١) ((وَلَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا))(٢).

وما شابه ذلک. ویمکن القول أنّ کلتا الجنبتَین، حاصلتان فی اللسان الأوّل؛ غایه الأمر أنّ جنبه الإعلام والنشر والبثّ ظاهره فی موضوع الدلیل وهو الشعائر وجنبه الإعلاء والتعظیم وعدم الاستهانه مطویّه فی متعلّق الدلیل وهو التعظیم.

((وَمَنْ یُعَظِّمْ حُرُماتِ اللّهِ فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ)) ((ذلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعائِرَ اللّهِ)) ((لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ)).

إذا خُلّینا وهذا المعنی اللغویّ فالمعنی عامّ؛ کما ذکر القرطبی أیضاً تبعاً لبعض اللغویّین: کلّ أمرٍ أعلَمَ بالله عزّ وجل أو أعلَم بمعنیً من المعانی المنتسِبه إلی الله عزّ وجل فهو شعار، وشعائر.

فمن حیث الوضع اللغویّ، والماهیّه اللغویّه فإنّ الشعائر والشعار والشَعاره هو کلّ ما له إعلام حسّیّ بمعنی من المعانی الدینیّه، وله إضافه ما بالله عزّ وجلّ، وبدینه وبأمره وبإرادته وبأحکامه وبمراضیه.

١- سوره التوبه، الآیه: ۴٠

٢- سوره النساء، الآیه: ١۴١

الفرق بين النُسک والشعائر

فإذن الشعار ليس هو النُسک من حيث هو نُسک قد سُمّيت النُسک مشاعر لأنّ فيها جنبه إعلام نُسک الحجّ تسمّى مشاعر بتطبيق المعنى اللغوىّ عليها، من جهه أنّ الحجّ يمثّل مؤتمراً ومَجمَعاً ومحلّاً لالتقاء وتقارب الأهداف المشترکه والغايات الموحّده لهم فحينئذٍ کلّ ما يمارسوه من أعمال بالرسم المجموعىّ يکون فيه جنبه إعلان للدين ولعظمه الدين، وفيه دلاله واضحه للوحده والألفه للأمّه الإسلاميّه؛ ومن ثمّ سمّيت مناسک الحجّ- دون غيرها من العبادات- بالمشعر باعتبار أنّ فيها جنبه الإعلام دون غيرها وربما تسمّى صلاه الجماعه أيضاً بالمشعر وتسمّى مساجد الله، بالمشعر، والسرّ فى ذلک هو ما ذکرنا من أنّ هذه القاعده الشرعيّه الفقهيّه، لها حکمٌ متميز ومغاير لبقيّه الأحکام وليس کما قال بعض علماء العامّه بأنّ الشعائر تعنى دين الله لأنّ الشعائر هى الإعلام لدين الله، وإعلاءُ دين الله وبالتالى إحياء معالم الدين.

فلها متعلّق خاصّ وحکم خاصّ وموضوع خاصّ وسيتبيّن أيضاً أن جعل الشعائر وحکمها ليس ثانويّاً.

المعنى الجامع بين اللغويّين

فحينئذٍ، المعنى الجامع العامّ الّذى يقف عنده اللغويّون- فى ماهيّه الشعائر- هى جنبه الإعلام الحسّىّ وبعباره أخرى: أنّ أىّ شى ء أو أمر تظهر فيه مبارزه دينيّه وفيه جنبه إعلام عن معنى من المعانى الدينيّه، أو حکمٍ من الأحکام الدينيّه، أو سلوکٍ من القيم الدينيّه وما شابه ذلک يسمّى شعاراً أو شعائر.

الجهه الرابعه: فی کیفیّه تحقّق الموضوع ومعالجه بعض قواعد التشریع

اشاره

بعـد معرفه أنّ الأصـل الأوّلىّ ومقتضـى القاعـده الأوّليّه هو أنّ الشارع إذا أورد عنواناً معيّناً فى دليلٍ من الأدلّه فإنّه يجب أن يبقى على معناه اللغوىّ.

أى أنّ كلّ دليل ورد من الشارع يبقى على معناه اللغوىّ ما لم ينقله الشارع إلى الحقيقه الشرعيّه؛ هذا من جهه.

ومن جهه أخرى، هناك أمر آخر يضيفه الأصوليّون، وهو تحقّق هذا العنوان وحصوله فى الخارج.

فنحن تاره نتكلّم فى مرحله التأطير والتنظير وفى أفق الذهن، أو فى أفق اللوح باعتباره القانون، فحينئذ يبقى المعنى على حاله.

وتـاره نتكلّم عن مرحله أخرى هى غير التنظير القـانونىّ، بل هى مرحله التطبيق فى الخارج والوجود فى الخارج فى هـذه المرحله أيضـاً، فما لم يعبّـدْنا الشارع ويتصـرّف فى الوجود الخارجىّ لأىّ عنوان؛ فالأصل الأوّلىّ هو أن يكون وجوده ومجاله أيضاً عُرفيّاً سواء كـان له وجودٌ تكوينىٌّ، أو كـان له وجود اعتبـارىٌّ لـدى العُرف إلاّ أن يجعل الشارع له وجوداً خاصّاً بأن ينصب دليلاً على ذلك

أمثله على تحديد الوجود الخارجىّ للموضوع من الشارع المقدّس

مثـال الأول: فى تحقّق الطلاـق، لو قال الزوج: طلّقتُ امرأتى، أو أطلّقُكِ، أو سأُطلّقك فكلّ هـذه الصـيغ لا يُمضـيها الشارع ولا يقرّها، وهى غير مُحقّقه، ولا موجِده للطلاق، وإن كانت فى العرف موجِدهً له لكن عند الشارع لا أثر لها إلاّ أن يقول: أنتِ طالق، بلفظ اسم الفاعل المراد منه اسم المفعول.

هنا الشارع وإن لم يتصرّف فی ماهیّه الطلاق ولم يتصرّف فی عنوانه، بل أبقاه على معناه اللغویّ، لكنّه تصرّف فی كيفيّه وجوده وحصوله فی الخارج.

مثال الثانی: الحلف لا يكون حلفاً شرعيّاً بالله، والنذر لا يكون نذراً لله إلاّ أن تأتی به بالصيغه الخاصه، فهذا تصرّف فی كيفيّه الوجود فإن دلّ الدليل على كيفيّه تصرّف خاصّه من الشارع وفی كيفيّه الوجود، فلا يتحقّق ذلک الأمر إلاّ بها.

أمّا إذا لم يَقُم الدليل من الشارع على ذلک، فمقتضى القاعده الأوّليّه أنّ وجوده يكون وجوداً عرفيّاً- تكوينيّاً كان أو اعتباريّاً- ما لم يرد دليل من الشارع لتحديد وجوده وحصوله فی الخارج.

نرجع إلى محلّ البحث؛ لو لم يكن دليل إلاّ عموم آيه ((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ)).

وعموم آيه:

((ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ)).

وقلنا أنّ المعنى يبقى على حاله، حيث إنّ الشارع لم يتصرّف فی معناه اللغویّ الّذی هو ما يقال عنه مرحله تقنين القانون ولم يتصرّف أيضاً فی مرحله التطبيق الخارجیّ من جهه خارجيّه فما يتّفق عليه العُرف بحيث يُصبح تبياناً وإضاءةً لمعنى من المعانی الدينيّه، يُصبح شعيرةً وشَعاراً ويجدر التنبيه هنا على أنّ وجودات الأشياء على قسمَين:

الوجود التكوينیّ والوجود الإعتباریّ للأشياء

القسم الأوّل: هو الوجود التكوينیّ؛ مثل: وجود الماء، الحجر، الشجر، الإنسان، الحيوان.

القسم الثانی: وجود غير تكوينیّ، بل هو إعتباریّ- أی فرضیّ، ولو من العرف- مثل: البيع، فالبائع والمشتری يتّفقان على البيع بخصوصيّاته فيتقيّدان بألفاظ

الإيجاب والقبول فيها فحينئذٍ: هذا البيع أو الإجاره أو الوصيّه أو المعامله ليس لها وجود حسّيّ خارجيّ وإنّما وجودها بكيفيّات إعتباريّه فرضيّه فى عالم فرضيّ يمثّل القانون سواء قانون الوضع البشريّ، أو حتّى قانون الوضع الشرعيّ عند الفقهاء، إذ يحملون هذا على الاعتبار الفرضيّ فهو عالَم اعتبار لما يتّخذه العقلاء من فرضيّات.

العقلاء يفترضون عالماً فرضيّاً معيّناً لوحه خاصّه بالعقلاء، لوحه القانون العقلائىّ.

فوجودات الأشياء على أنحاء تارهً نسق الوجود التكوينىّ، وتاره نسق الوجود الاعتبارى، وإن كان اعتبارات الشارع وتقنينات الشارع وفرضيّات الشارع وقوانينه يُطلق عليها أيضاً اعتبار شرعىّ ولكن من الشارع.

خلاصه القول

أنّ كلّ عنوان أُخذ فى دليل- كالبيع، أو الهبه، أو الوصيّه، أو الشعائر، أو الطلاق، أو الزوجيّه- إذا أُبقى على معناه اللغوىّ؛ وأيضاً أُبقى على ما هو عليه من الوجود عند العرف فبها غايه الأمر أنّ الوجود عند العرف ليس وجوداً تكوينيّاً.

بل وجودٌ طارى ءٌ اعتبارىّ فى لوحه تقنيناتهم وفى لوحه اعتبارهم مثلاً: حينما يقول الشارع فى الآيه الكريمه:

((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ))(۱).

ليس معناه: أنّ البيع الّذى هو بيعٌ عند الشارع قد أحلّه الله، لأن ذلك يكون تحصيل الحاصل، لأنّ البيع الّذى عند الشارع هو حلالٌ من أساسه بل المقصود مِن:

((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)) وكذلك: ((أَوْفُوا بِالْعُقُودِ))(۲).

۱- سوره البقره، الآيه: ۲۷۵

۲- سوره المائده، الآيه: ۱

المراد أنّ البيع والعقود الّتى تكون متداوله فى أفق اعتباركم أنتم أيها العقلاء قد أوجبتُ- أنا الشارع- الوفاء بها وقد أحللتها لكم فإذن قد أبقاها الشارع على ما هى عليه من وجود ومعنىً لغوىّ عند العقلاء والعُرف.

وقد يتصرّف الشارع فى بعض الموارد- كما بيّنا فى الطلاق- حيث يقيّدها بوجود خاصّ.

فحينئذ، يتبيّن أنّ الأشياء قد يبقيها الشارع على معناها اللغوىّ، ويبقى وجودها فى المقام الآخر على ما هى عليه من وجود إمّا تكوينىّ أو اعتبارىّ.

ومن جهه أخرى، فإنّ العلامه أو (الدالّ) إمّا عقليّه أو طبعيّه، أو وضعيه.

فهل الشعائر أو الشعيره هى علامه تكوينيّه أم عقليه أم طبعيّه أم هى وضعيّه؟.

الشعيره علامه وضعيّه

نرى أنّ الشعيره والشعار هى علامه وضعيّه وليست عقليّه ولا- طبعيّه وهنا مفترق خطير فى تحليل الماهيّه للتصدّى للكثير من الإشكالات أو النظريّات الّتى تُقال فى قاعده الشعائر.

نقول أنّ الشعيره هى علامه وضعيّه بمعنى أنّ لها نوعاً من الاقتران والربط والعُلقه الاعتباريّه فالوضع هو اعتبارى وفرضىّ بين الشيئَين.

والأمر كذلك فى الأمور الدينيّه أيضاً مثلاً كان شعار المسلمين فى بدر:

«يا منصور أمِت»(۱) حيث يستحب فى باب الجهاد أن يضع قائد جيش المسلمين علامه وشعاراً معيّناً للجيش.

الشعائر أو الشعاره هى ربط اعتبارىّ ووضع جعلىّ فطبيعتها عند العرف هو

۱- المنصور من أسماء الله سبحانه أمِت يعنى أمت الكافرين.

الاعتبار؛ حتّی شعار الدوله وشعار المؤسسات وشعار الأنديه، والوزارات.

والشرکات التجاريه، والفرق الرياضيه لکنّ کلّ ذلک أمر اعتباری فهو علامه حسّيه دالّه علی معنی معين لکنّ الوضع والعلقه فيه اعتباريه.

فلابدّ من الالتفات إلی تحليل أعمق لماهيّه الشعائر والشعيره فماهيّه الشعار والشعيره علامه حسّيه لمعنی من المعانی الدينيّه ولکنّ هذه العلامه ليست تکوينيّه، ولا عقليّه، ولا طبعيّه وإنّما هی علامه وضعيّه.

فالشعائر هی التی تفيد الإعلام، وکلّ ما يُعلِم علی معنی من المعانی الدينيّه، أو يدلّ علی شی ء له نسبه إلی الله عزّ وجل، فإنّ هذا الإعلام والربط بين المَعْلَم والمُعلَم به وهذا الربط هو فی الماهيّه وضعیّ اعتباری.

فالموضوع يتحقّق بالعُلقه والوضع الاعتباری.

وإذا کان تحقّق ماهيّه الشعائر والشعيره بالعُلقه الوضعيّه الاعتباريه، وافتراضنا أنّ الشارع لم يتصرّف فی کيفيّه الوجود بمعنی أنّ المتشرّعه إذا اختاروا واتّخذوا سلوکاً ما علامه لمعنی دينیّ معيّن فبالتالی يکون ذلک السلوک من مصاديق الشعائر.

وکما قلنا أنّ ماهيه الشعائر تتجسّد فی کلّ ما يوجب الإعلام والدلاله فيها وضعيّه والواضع ليس هو الشارع، لأنه لم يتصرّف بالموضوع فبذلک يکون الوضع قد أُجيز للعرف والعقلاء.

کما ذکرنا فی البيع أنّ له ماهيّه معيّنه، وکيفيّه خاصّه حسب ما يقرّره العقلاء وکيفيّه وجوده اعتباريه وذکرنا أنّ الشارع إن لم يتصرّف فی الماهيّه والمعنی فی الدليل الشرعیّ، ولم يتصرّف فی کيفيّه الوجود فالماهيّه تبقی علی حالها عند العقلاء؛ بخلاف الطلاق الذی تصرّف الشارع فی کيفيّه وجوده فی الخارج.

ص: ۶۰

الشعائر ومناسک الحجّ

وممّا تقدّم: تبيّن خطأ عدّ مناسک الحجّ- بما هی مناسک- شعائر.

حيث إنّ الشعائر صفه عارضه لها وليست الشعائر هی عين مناسك الحجّ كما فسّرها بعض اللغويّين بيان ذلك: حينما نقول مثلًا: «الإنسانُ أبيض»، هل يعنی أن الماهيّه النوعيّه للإنسان هی البياض كلّا أو حين نقول: «الإنسان قائم»؛ فهل يعنی أنّ الماهيّه النوعيّه للإنسان هی القيام كلّا، إذ القيام والبياض أو السمره، أو السواد ليست ماهيةً للإنسان، وإنّما هذه عوارض قد تَعرض على الماهيّه وقد تزول عنها.

إنّ كُنه الإنسان وماهيّته بشی ء آخر، لا بهذه العوارض وكذلك مناسك الحجّ، إذ ليست ماهيّه المنسک هی الشعار بل الشعار هو ما يكمُن وينطوی فيه جنبه الإعلام والعلانيه لشی ء من الأشياء.

مثال آخر: لفظه «زيد» كُنهها ليس أنّها سِمه لهذا الإنسان كنهها هو صوت متموّج يتركّب من حروف معيّنه نعم من عوارضها الطارئه عليها أنّها سِمه واسم وعلامه لهذا الإنسان وهذا من عوارضها الاعتباريه لا الحقيقيّه، حيث إنّها علامه على ذلك الجسم.

إذن جنبه العَلاميّه لون عارض على أعمال الحجّ، أو على العبادات، أو على الموارد الأخرى لا أنّها عين كُنه أعمال الحجّ وليس كون الشعائر هی نفس العباديّه، ولا كون العباديّه هی الشعائر.

أما كيف يسمح الشارع فی أن يتصرف العُرف بوضع الشعائر أو غير ذلك.

فهذا ما سنقف عليه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

الترخيص فی جعل الشعائر بيد العرف

اشاره

إنّ الشـارع حينمـا لاـ يتصـرّف فی معنی معين ولا فی وجوده فی الخارج، فهل يعنی هـذا تسويغاً من الشارع فی أن يتّخـذ العُرف والعقلاء ما شاءوا من علامه لمعانی الدين وبشكل مطلق؟ أم هناك حدود وقيود وما الدليل علی ذلك؟.

هل اتّخاذ المسلمين لهذه المعالم الحسّيّه مَعلَماً وشعاراً، سواء كانت معالم جغرافيه، كموقع بدر وغدير خُمّ أو معلماً زمنيّاً، كمولد النبی صـلی الله عليه وآله وسـلم وهجرته صـلی الله عليه وآله وسـلم وتواريـخ الوقائع المهمه أو مَعْلَماً آخر غير زمانیّ ولا مكانیّ، كأن يكون ممارسةً فعليّه هل هذا فيه ترخيص من الشارع أم لا؟.

للإجابه علی هذا السؤال المهمّ لا بدّ من تحرير النقاط التاليه:

النقطه الأولی

وهـذه هی جهه الموضوع فی قاعـده الشـعائر الـدينيّه، وهی أنّ العناوين الّتی ترد فی لسان الشارع إذا لم يرد دليلٌ آخر يدلّ علی نقلها من الوضع اللغویّ إلی الوضع الجديد والمعنی الجديد، فهی تبقی علی حالها، وعلی معانيها الأوّليّه اللغويّه.

النقطه الثانيه

أنّ تحقّق تلك الموضوعات وكيفيّه وجودها فی الخارج إن كان الشارع صـرّح وتصـرّف بها فنأخـذ بـذلك، وإلاّ فإنّها ينبغی أن تبقی علی كيفيّه وجودها العرفیّ أو التكوينیّ.

النقطه الثالثه

أنّ وجودات الأشياء علی نسقَين:

(ا) بعض الوجودات وجودات تكوينيّه.

(ب) وبعض الوجودات وجودات إعتباريّه.

وقد أشرنا سابقاً لذلک، ولکن لزیاده التوضیح نقول: إنّ عناوین أغلب المعاملات وجودها إعتباریّ کالبیع والإجاره، والهبه والوصیّه والطَلاق والنِکاح وما شابه ذلک کلّ هذه العناوین کانت وجودات لدی العرف والعقلاء.

((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ))؛ ((أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)) وغیرها من العناوین فآیه: ((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)) لسانٌ شرعیّ وقضیّه شرعیّه تتضمّن حکماً شرعیّاً وهو الحِلّیّه، بمعنی حلّیّه البیع وصحّته وجوازه ولم یتصرّف الشارع بماهیّه البیع ولا بکیفیّه وجوده، إلّا ما استُثنی(۱).

فکیفیّه وجوده عند العُرف والعقلاء تکون معتبره فما یصدق علیه وما یسمّی وما یُطلق علیه «بیع» فی عُرف العقلاء جُعِل موضوعاً لقضیّه شرعیّه، وهی حلّیه ذلک البیع وإلّا فإنّ هذا الدلیل ((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)) لیس المقصود منه البیع الشرعیّ، إذ البیع الشرعیّ أحلّه الله.

ولو کان البیع المراد فی هذا اللسان هو البیع الشرعیّ، لما کان هناک معنیً لحلّیّته.

لأنّه سوف یکون تحصیلاً للحاصل البیع الشرعیّ إذا کان شرعیّاً فهو حلالٌ بذاته فکیف یرتّب علیه الشارع حکماً زائداً وهو الحلّیّه.

فلسان الأدلّه الشرعیّه والّتی وردت فیها عناوین معینه إذا لم یتصرّف الشارع بها ولم یتعبّد بدلاله زائده، تبقی علی ما هی علیه من المعانی الأوّلیّه، وتبقی علی ما هی علیه عند عُرف العقلاء.

حینئذٍ یأتی البیان المزبور فی لفظه «الشعائر» الوارده فی عموم الآیات:

((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ))(۲).

۱- مثل حُرمه وفساد بیع المکیل والموزون بجنسه مع التفاضل لأنّه ربا ومثل بطلان بیع الکالی بالکالی وغیرها.
۲- المائده: ۲

أو:

((ذَلِکَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ)) (۱).

وقد مرّ بنا أنّ ماهيّه الشعيره، أو الشعائر التى هى بمعنى العلامه إذا أضيفت إلى الله عزّ وجل أو أضيفت إلى الدين الإسلامىّ، أو أضيفت إلى باب من أبواب الشريعه، فإنّها تعنى علامه ذلک الباب، أو علامه أمر الله أو علامه أحکام الله وما شابه ذلک.

والعَلامه- کما ذکرنا- ليست عين المنسک، وليست عين العباده، وليست عين الأحکام الأخرى فى الأبواب المختلفه وإنّما العلامه أو الإعلام شى ء طارى ء زائد على هذه الأمور، کاللّون الّذى يکون عارضاً وطارئاً على الأشياء؛ فيکون طارئاً على العباده أو المنسک أو الحکم المعين.

فجنبه الإعلام والنشر فى ذلک الحکم أو فى تلک العباده أو ذلک المنسک تتمثّل بالشعيره والشعائر وبهذا النحو أيضاً تُستعمل فى شعائر الدوله أو شعائر المؤسسه والوزاره- مثلًا- فهى ليست جزءاً من أجزاء الوزاره أو المؤسّسه مثلًا وإنما هى علامهٌ عليها.

فالنتيجه أنّ الشعيره والشعائر والشِعار تبقى على حالها دون تغيير فى کلا الصعيدَين: صعيد المعنى اللغوىّ، وصعيد کيفيّه الوجود فى الخارج.

فإطلاق الشعائر على مناسک الحجّ ليس من جهه وجودها التکوينىّ أو الطبعىّ بل من جهه الجعل والاتّخاذ من الله عزّ وجلّ:

((وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَکُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَکُمْ فِيهَا خَيْرٌ))(۲).

يعنى باتّخاذ وضعىّ واعتبارىّ أصبحت علامه ونبراساً للدين.

۱- الحجّ: ۳۲.

۲- الحجّ: ۳۶.

هذه الشعائر فی مناسک الحجّ، جُعلت- بالوضع والاعتبار- علامةً للدین، ولعلوّ الدین، ولرقیّه وانتشاره وعزّته ونشر أحکامه.

بعد هذا البسط یتّضح من ماهیه الشعیره ومن وجود الشعیره، أنّ وجودها لیس تکوینیّاً والمقصود لیس نفی تکوینیّه وجود ذات الشعیره بل إنّ تَعَنْوُن الشی ء بأنّه شعیره وجعله علامه علی شی ء آخر تَعنونه هذا؛ وجَعْله کذلک لیس تکوینیّاً بل اعتباریا وإلاّ فالبُدن هی من الإبل، ووجودها تکوینیّ.

ولکن کونها شعیره وعلامه علی حُکم من أحکام الدین أو علی عزّه الإسلام شی ء اعتباری، نظیر بقیه الدلالات الّتی تدلّ علی مدلولات أخری بالاعتبار والجعل.

فالشعائر وإن کانت وجودات فی أنفسها تکوینیّه، ولکن عُلقتها ودلالتها علی المعانی إتّخاذیه واعتباریه، بواسطه عُلقه وضعیّه ربطیّه اعتباریه؛ هذا من جهه وجودها.

ومن جهه أخری، فقد دلّلنا علی أنّ الشعائر والشعیره تکون بحسب ما تُضاف إلیه کما قد یتّخذ المسلمون الشعائر فی الحرب مثلًا، کما ورد دلیل خاصّ فی باب الجهاد علی استحباب اتّخاذ المسلمین شعاراً لهم مثل ما اتّخذه المسلمون فی غزوه بدر، وهو شعار: «یا منصور أمِت».

فالمقصود، إذا لم یرد لدینا دلیل خاصّ علی التصرّف فی معنی الشعائر أو الشعیره -الّتی هی بمعنی العلامه کما ذکرنا - فإنّه یبقی علی معناه اللغوی الأوّلی.

الوجود الاعتباری للشعیره

وکذلک فی الوجود الخارجیّ إذ المفروض أنّ المتشرّعه إذا اتّخذوا شیئاً ما کشعیره، یعنی علامه علی معنی دینیّ سامی معنیً من المعانی الدینیّه السامیه، أو حکماً من الأحکام العالیه، وجعلوا له علامه شعیره وشعار وشعائر فالمفروض جعل ذلک بما هی

شعیره لا ـ بما هی هی أی بوجودها النفسیّ، لکن بما هی شعیره، (کاللفظ بما هو دال علی المعنی لا یکون دالاً علی المعنی إلاّ بالوضع) فالشعیره بما هی شعیره، أی بما هی علامه دالّه علی معنی سامی من المعانی الدینیّه وتشیر بما هی علامه علی حکم من الأحکام الدینیّه الرکنیّه مثلًا، أو الأصلیّه وهی دلاله اعتباریه، اتّخاذیّه، وضعیّه.

وهذا یعنی أنّها مجعوله فی ذهن الجاعل، وبالتبادل وبالاتفاق تصبح شیئاً فشیئاً شعیره وشعار مثل ما یجری فی العُرف بأن یضعوا للمنطقه الفلانیه اسماً معیّناً مثلًا وبکثره الاستعمال؛ شیئاً فشیئاً ینتشر بینهم ذلک الاسم فیتواضعون علیه، ویتعارف بینهم أنّ هذه المنطقه تُعرف باسم کذا، ویحصل الاستئناس فی استعمال اللفظ فی ذلک المعنی فینتشر ویتداول فحینئذٍ یکون اللفظ المخصوص له دلاله علی المعنی المعیّن دلالهً وضعیهً.

خلاصه القول

إلی هنا عرفنا أنّ فی آیه:

((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ))(۱).

وآیه:

((وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ)) (۲).

هناک ثلاثه محاور:

محور الحکم، ومحور المتعلّق، ومحور الموضوع.

فنقول: لو کنّا نحن ومقتضی القاعده، لو کنّا نحن وهاتَین الآیتَین الشریفتَین فقط وفقط فحینئذٍ، نقول: إنّ المعنی لشعائر الله، کالزوال، وکدلوک الشمس بقی علی ما هو علیه فی المعنی ووجوده أیضاً علی ما هو علیه من وجود، وقد بیّنّا فی کیفیّه وجوده

۱- سوره المائده: ۲

۲- سوره الحج: ۳۲

أنّها ليست تكوينيّه، بل هى وضعيّه واعتباريه واتّخاذيه كما فى آيه ((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)) نُبقيه على ما هو عليه من معنى، ونبقيه على ما هو عليه من وجود ووجوده هو وجود اعتبارى لدى العقلاء.

وكذلك الأمر فى شعائر الله، حيث هناك موارد قد تصرَّف فيها الشارع بنفسه وجعلَ شيئاً ما علامه، وغايه هذا التصرّف هو جعل أحد مصاديق الشعائر كالمناسك فى الحجّ.

وهناك موارد لم يتصرّف الشارع بها ولم يتّخذ بخصوصها علامات معيّنه.

وإنّما اتّخذ المتشرّعه والمكلّفون شيئاً فشيئاً فِعلاً من الأفعال- مثلاً- علامه وشعاراً على معنى من المعانى الإسلاميّه فتلك الموارد يشملها عموم الآيه:

((ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ))(۱).

وكذلك يشملها عموم:

((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ))(۲).

فلو كنّا نحن وهاتين الآيتين فقط يتقرّر: أنّ معنى الشعائر ووجودها هو اتّخاذى بحسب اتّخاذ العرف.

لكن قبل أن يتّخذها العرف شعيره ومشاعر، وقبل أن يتواضع عليها العُرف، والمتشرّعه والعقلاء والمكلّفون لا تكون شعيره وإنّما تتحقّق شعيريّتها بعد أن تتفشّى وتنتشر ويُتداول استعمالها، فتُصبح رسماً شعيره وشعائر، ويشملها عموم ((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ)) و((ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ)) فالمفروض أنّ المعنى اللغوىّ لشعائر الله هو معنىً عامّ طُبّق فى آيه سوره المائده أو فى آيه سوره الحجّ على مناسك الحجّ.

۱- الحجّ: ۳۲

۲- المائده: ۲

ولکن لم تُحصَر الشعائر بمناسک الحجّ بل الآیه الکریمه دالّه علی عدمه:

((وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ))(۱).

و (مِنْ) داله علی التبعیض والتعمیم.

فإذن، اللفظ حسب معناه اللغویّ عامّ، ونفس السیاق الّذی هو سیاق تطبیقی لیس من أدوات الحصر کما ذکر علماء البلاغه، فإنّهم لم یجعلوا تطبیق العام علی المصداق من أدوات الحصر.

بل عُلّل تعظیم مناسک الحج لکونها من الشعائر، فیکون من باب تطبیق العامّ علی أفراده وذکرنا أنّ أغلب علماء الإمامیّه من مفسّریهم وفقهائهم ومحدّثیهم ذهبوا فی فتاواهم وتفاسیرهم إلی عموم الآیه لا إلی خصوصها، ومنهم الشیخ الطوسیّ فی التبیان، حیث ذکر أقوالاً کثیره نقلاً عن علماء العامّه، ثمّ بعد ذلک ذهب إلی أقوائیّه عموم الآیه، وأنّه لا دلیل علی تخصیصها.

کما أنّ هناک دلیلاً علی ذلک من الآیه الشریفه ((وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ))(۲)، حیث إنّ من الواضح أنّ حرمات الله أعمّ من حرمات الحجّ، هنا الموضوع للحکم هو مُطلق حرمات الله وکذلک الأمر بالنسبه لشعائر الله فی الآیه الأخری.

فإذن لو کنّا نحن ومقتضی هاتین الآیتین، فهاتان الآیتان بحسب معناهما اللغویّ وبحسب وجودهما بین العقلاء وعُرف المکلّفین وجودهما اعتباری اتخاذی، ولو من قِبَل المتشرّعه.

هذا الکلام بحسب اللسان الأوّلیّ فی أدلّه الشعائر وقاعده الشعائر، أمّا بحسب اللسان الإلتزامیّ، فالأمر أوضح بکثیر کما سنتعرّض إلیه.

۱- الحجّ: ۳۶.

۲- الحجّ: ۳۰.

الاعتراض بتوقیفیّه الشعائر

اشاره

فی مقابل ذلک، أدُّعی وجود أدلّه تُثبت اختصاص جعل الشعائر بید الشارع المقدَّس من حیث تطبیق وجودها کما أنّ الشارع حینما جعل البیع، صار له وجود وکیفیّه خاصّه وهو ذلک الوجود الّذی رتّب علیه الحلّیه وأخذ فیه قیوداً معینه.

ویقّرر ذلک بعینه فی بحث الشعائر کما هو الحال فی الطلاق؛ حیث إنّ الشارع جعل له کیفیّه وجود خاصّه.

فالشعائر لابد أن تُتّخذ وتُجعَل من قِبَل الشارع، ومن ثمّ یحرم انتهاکها أمّا مجرّد اتّخاذها والتعارف علیها والتراضی بها من قبل العُرف والعقلاء لا یجعلها شعیره ولا یترتّب علیها الحکم، أی وجوب التعظیم وحرمه الهتک.

أدلّه المعترض

الأول: باعتبار أنّ الشعائر تعنی أوامر الله ونواهی الله، وأحکام الله، فلابدّ أن تکون الشعائر من الله، فکیف یوکّل تشریعها إلی غیر الله سبحانه.

((إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ))(۱).

الثانی: ما فی الآیه من سوره الحجّ:

((وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَکُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَکُمْ فِیهَا خَیْرٌ))(۲).

من کونها شعائر الله، إنّما هو بجعل الشارع لا بجعل المتشرّعه وآیه:

((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ))(۳).

۱- الأنعام: ۵۷.

۲- الحجّ: ۳۶.

۳- المائده: ۲.

وآیه:

((ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ)) (۱).

ترتبط کلّ منها بموارد مناسک الحجّ، ومناسک الحجّ مجعوله بجعل الشارع.

فالحاصل أنّ ألفاظ الآیات ظاهره فی أنّ جَعْل الشعائر إنّما هو جعلٌ من الله ولیس هو جعلٌ وإنشاءٌ واتخاذٌ حسب قریحه واختیار المتشرّعه.

الثالث: لو کانت الشعائر بید العُرف لاتّسع هذا الباب وترامی، ولما حُدِّد بحدّ بحیث یُعطی الزمام للعُرف وللمتشرّعه بأن یجعلوا لأنفسهم شعائر کیف ما اختاروا واقترحوا، وبالتالی سوف تطرأ علی الدین تشریعات جدیده وأحکام مُستحدَثه ورسوم وطقوس متعدّده حسب ما یراه العرف والمتشرّعه، فتُجعل شعائر دینیّه.

فإیکال الشعائر إلی العرف والمتشرّعه وإلی عامّه الناس المتدیّنین سوف یستلزم إنشاء تشریع دین جدید وفق ما تُملیه علیهم رغباتهم وخلفیّاتهم الذهنیّه والاجتماعیه.

الرابع: یلزم من ذلک تحلیل الحرام، وتحریم الحلال، حیث سیتّخذون بعض ما هو محرّم شعائر فیجعلونها عَلَماً وعلامه علی أمر دینیّ، وهذا تحلیلٌ للحرام؛ أو قد یجعلون لأشیاء محلّله حرمه معینه مثلًا، لأنّها إذا اتُّخذت شعیره وعُظِّمت فسوف یُجعل لها حُرمه مع أنّ حکمها فی الأصل کان جواز الإحلال والابتذال.

أمّا بعد اتّخاذها شعیره فقد أصبح ابتذالها حراماً وتعظیمها واجباً، فیلزم من ذلک تحریم الحلال.

۱- الحجّ: ۳۰.

جواب الاعتراض

والجواب: تاره إجمالاً ـ وأخرى تفصيلاً. أمّا الجواب الإجماليّ: فهو وجود طائفه الأدلّه من النوع الثانی والثالث، حیث مرّ أنّ لقاعده الشعائر الدینیّه ثلاثه أنواع من الأدلّه(۱):

النوع الأول: لسان الآیات الّتی وردت فیها نفس لفظه الشعیره والشعائر.

النوع الثانی: لسان آخر: وهو ظاهر الآیات الّتی وردت فی وجوب نشر الدین، وإعلاء کلمه الله سبحانه وبثّ الشریعه السمحاء.

وقد قلنا أنّ قاعده الشعائر الدینیّه تتقوّم برُکنَین:

رکن الإعلام والنشر والبثّ، والانتشار لتلک العلامه الدینیّه ولذِیها.

ورکن علوّ الدین واعتزازه وهذا اللسان نلاحظه فی جمیع الألسن لبیان القاعده، سواء کان فی اللسان الأول الّذی وردت فیه بلفظ الشعائر، أو فی اللسان الثانی الّذی لم یرد فیه لفظ الشعائر.

النوع الثالث أو اللسان الثالث من الأدلّه: الّذی ذکرنا بأنّه العناوین الخاصّه فی الألفاظ الخاصّه.

فلو بنینا علی نظریّه هذا المعترض فإنّنا لن ننتهی إلی النتیجه الّتی یتوخّاها بأنّ الشعائر حقیقه شرعیّه أو وجودها حقیقه شرعیّه، لأنّ النتیجه الّتی یرید أن یتوصّل إلیها هی الحکم ببدعیّه کثیر من الرسوم والطقوس الّتی تُمارَس باسم الشعائر الدینیّه المستجدّه والمستحدَثه وهذه النتیجه سوف لا یصل إلیها حتّی لو سلّمنا بأنّ الشعائر الدینیّه هی بوضع الشارع وبتدخّله لعدم انسجام ذلک مع النمطَین الأخیرَین من لسان أدلّه الشعائر والوجه فی ذلک یتّضح بتقریر الجواب التفصیلیّ علی إشکالات المعترض.

۱- راجع ص: ۲۹ – ۳۶ من هذا الکتاب.

الجواب التفصیلی الأول

اشاره

یتمّ بیانه عبر ثلاث نقاط:

النقطه الأولی: تعلّق الأوامر بطبیعه الکلّیّ

ما ذکره علماء الأصول: من أنّ الشارع إذا أَمر بفعل کلّی، مثل: الأمر بالصلاه «أَقِیمُوا الصَّلاهَ»(۱) أو الأمر بعتق رقبه، أو الاعتکاف، ولم یخصِّص ذلک الفعل بزمن معین أو بمکان معین أو بعوامل معینه، وإنّما أمر بهذه الطبیعه علی حدودها الکلّیّه؛ کأن یأمر الشارع مثلاً بصلاه الظهرَین بین الحدّین، أی بین الزوال والغروب، فالمکلّف یختار الصلاه فی أیّ فردٍ زمنیّ من هذه الأفراد، وإن کان بعض الأفراد له فضیله، إلاّ أنّ المکلّف مفوّض فی إیجاد طبیعه الصلاه وماهیّه الصلاه وفِعل الصلاه فی أیّ فرد شاء وفی أیّ آنٍ من الآنات بین الزوال والغروب؛ سواء فی أوّل الوقت أو وسط الوقت أو آخر الوقت، کما أنّه مفوّض ومخیّر فی إیقاع الصلاه فی هذا المسجد أو فی ذلک المسجد أو فی منزل جماعه أو فرادی وبعباره أدق: فإنّ المکلَّف مخیّر بین الأفراد الطولیّه للصلاه والأفراد العرضیّه لها أیضاً(۲).

وکذلک فی مثال عتق الرقبه، فالاختیار بید المکلّف لعتق أیّ رقبه شاء، سواء کان المُعتَق رجلاً أو امرأه، مُسنّاً أو شاباً، أسود أم أبیض وغیر ذلک.

فحینئذٍ تطبیق هذه الماهیه وهذا العنوان الکلّی علی الأفراد قد جعله الشارع بید المکلّف.

۱- البقره: ۴۳، ۸۳، ۱۱۰.

۲- وقد ذکر هذا الأمر آیه اللّه الشیخ حسن المظفّر فی کتابه «نصره المظلوم»: ۳، وإلیک نصّ عبارته:«وإذا کان سنخ الشیء عباده ومندوباً إلیه؛ سرت مشروعیّته إلی جمیع أفراده من جهه الفردیّه» وهذه العباره تشیر إلی ما نحن فیه من أنّ الأمر بالکلّیّ الطبیعیّ یعنی مشروعیّه جمیع أفراده، وإنّما التّخییر یکون بید المکلَّف.

هـذا الجواز فی تطبیق الطبیعه الکلّیّه علی الأفراد یسـمّونه فی اصـطلاح علم أصول الفقه بالتخییر العقلیّ، یعنی هناک جواز عقلیّ یتّبع حکم الشـارع والأـمر بـالطبیعه الکلّیّه، والمکلَّف مخوّل بـالتطبیق والتخییر بین الأفراد، وهو ما یُسـمّی تخییراً عقلیّاً، لیمتاز عن التخییر الشرعیّ، والّذی هو أن ینصّ الشارع بنفسه علی التخییر(۱).

فهـذا لا یُعـدّ تشـریعاً، أو إبـداعاً، أو إحداثاً فی الدین من قِبل المکلف لأن المکلّف إذا أتی بصـلاه الظهر فی هذا المسـجد دون ذاک المسـجد، أو أتی بالصـلاه بثوب مطیّب بطیب أو لم یـأت به، أو إذا أتی بالصـلاه فی أوّل الوقت أو فی وسط الوقت أو فی آخر الوقت، فـإنّ هـذه الخصوصـیات فی الواقع هی تطبیق لـذلک الکلّیّ الطبیعیّ، وتطبیق لـذلک الکلّیّ فی ضـمن هـذه الأـفراد والمصادیق والخصوصـیّات ولا یقال أنّه نوع من البدعیّه أو التشـریع أو الإحداث فی الدین من قِبل المکلّف، لأنّ الشارع (حسب الفرض) قد رسم وحدّد للمکلّف طبیعه کلّیّه من خلال الأمر بها، وخوّله أن یُوجِد هذه الطبیعه فی أیّ مصداق من المصادیق.

فلاـ یقـال فی موارد وجود التخییر العقلیّ والجواز العقلیّ فی تطـبیق الطبیعه علی الأـفراد والمصـادیق أنّ هـذا التطبیق إنّمـا هو من تشریع المکلّف، إذ المفروض أنّ الشارع سوّغ له أن یطبّق طبیعه الصلاه هذه فی ضمن أیّ فرد، وجعله مختاراً فی ذلک.

والمفروض هو أنّ المکلّف حین إتیـانه بهـذه الطبیعه فی ضـمن تلـک الأفراد لا یتـدیّن بتلک الخصوصـیّه، وإنّما یتـدیّن بـذلک المعنی الکلّیّ والفعل الکلّیّ الّذی یطبّقه فی موارد الأفراد لا أنّه یتدیّن ویتعبّد بخصوصیّه من خصوصیّات الفرد.

وإنّما هو یتعبّد بتلک الطبیعه الکلّیّه وبذلک المعنی الکلّیّ الّذی یعمّ الموارد والأفراد المتعدّده.

۱- کما فی التخییر الوارد فی خصال الکفّاره لمن أفطر متعمّداً فی نهار شـهر رمضان، أنّ علیه عِتق رقبه أو صـیام شهرَین متتابعَین أو إطعام ستین مسکیناً؛ فهذا تخییر شرعیّ.

بخلاف ما إذا أراد المكلّف أداء الصلاه ونوى الفرد المخصوص (من الأفراد الطوليّه والعرضيّه) مثلًا نوى الصلاه المخصوصه فى أوّل الوقت بـدل أن ينوى الطـبيعه فى الفرد المزبور، أو نوى الصـلاه فى المكـان الخـاص بـأنّه يتقرّب إلى الله بـالفرد من الصـلاه المخصوصه الواجبه.

هنا يتحقّق التشـريع المحرّم؛ لأنّ المكلّف يتقرب ويتعبّـد ويتـديّن بفرد الصـلاه المخصوصه ذات المواصـفات المعيّنه، والحال أنّ الشـارع لم يـأمر بهـذا الفرد بخصوصه وبـل أمره بـالطبيعه الصـادقه والمنطبقه على هـذه الأـفراد فالإتيان بالأفراد يقع على نحوَين، والنحو الأول الذى ذكرناه هو الطريقه المتبعه، والمشى المرتكز لدى المتشرّعه، حيث يقصدون الطبايع فى الأفراد.

فإذا أمر الشارع بطبيعه معينه أو سوّغ امتثالها وتطبيقها لا يقال أنّ المكلّف فى ضـمن هـذا الفرد قـد أبـدع أو قـد أحـدث فمرتكز المتشـرّعه- خواصّـهم وعوامّهم- عـدم التأمّـل والتوقّف فى المصـاديق المُسـتحدَثه وفى تطبيق الطبيعه على الأفراد المختلفه تحت ذريعه وطـائله الابتعـاد عن التشـريع المحرّم، بـل هم يرون أنّ هـذا نوع من امتثـال أوامر الشـريعه ونوع من التـديّن بما تحـدّده لنا الشريعه المقدّسه.

فـإذن ترتسم لنا من هـذه النقطه الأولى أنّ فى كلّ مورد يأمر الشارع بطبيعه كلّيّه ولا يقيّـد بخصوصـيّه معيّنه فالمسـتفاد من ذلك الأـمر هو الجواز الشـرعىّ، أو قُـل الجواز العقلىّ التبعىّ بتطـبيق هـذه الطبيعه الكلّيّه بـالمعنى الكلّىّ فى ضـمن أىّ فردٍ من الأـفراد؛ ويكـون التـديّن فى تلـك الأـفراد والتعبّـد والتقرّب بـالطبيعه الكلّيّـه والمعنى الكلّىّ الموجـود والمتكرّر فى ضـمن تلـك الأـفراد والخصوصيّات، ولا يكون ذلك تعدّياً على ما رسم الشارع وليس إحداثاً فى الدين ولا ابتداعاً ولا غير ذلك من المعانى.

النقطه الثانيه: تقسيم العناوين الثانويّه

اشاره

العنـاوين الثانويّه لها تقسـيمات عديـده؛ والـذى يهمّنا فى المقام هو تقسـيم العنوان الثانوىّ إلى: عنوان ثانوىّ فى الحُكم، وعنوان ثانوىّ فى الموضوع.

العنوان الثانوىّ فى جنبه الحُكم

وهو ما يكون ملاكه ثانويّاً، ومن ثمّ يكون حكمه ثانويّاً، من قبيل عناوين الضَـرر، والحَرج والنسيان والإكراه، والاضطرار والجهل وغيرها.

هـذه العنـاوين الثانويّه يقال لها أنّها عناوين ثانويّه فى جانب الحكم، لأنّها حينما تطرأ سوف تغيّر الحكم الأوّلىّ فى المورد الـذى تطرأ عليه بسبب طروّ ملاـك جديـد، فهـذه العنـاوين ملاكاتهـا ثانويّه، ونقصـد من قولنا ثانويّه هو الطروّ الثانوىّ للملاكات على الأفعال، فتغيّر ملاكها الأولىّ.

العنوان الثانوىّ فى جنبه الموضوع

وهى حالاـت نسـمّيها حالاـت طـارئه، ولكن ليست حالاـت طـارئه فى الحكم والقانون بل حالات طارئه وعناوين ثانويّه فى جنبه الموضوع.

هذه الحالات الطارئه لا يكون ملاكها طارئاً ثانويّاً، بل ملاكها وحكمها أوّلىّ، إنّما موضوعها ثانوىّ، فهى ثانويّه بلحاظ الموضوع أى أنّها ثانويّه وطارئه الموضوع.

مثلًا: القيام احتراماً للقادم أو مصافحته أو توسـعه المجلس له؛ أو أىّ نوع من آداب الاحترام ربّما لم تكن هذه المظاهر أو بعضها فيمـا مضـى من عهود البشـريّه، ولم تُستخدم هـذه الرسوم والتقاليـد لإبـداء الاـحترام، لكن شـيئاً فشـيئاً، صارت الأجيال المتعاقبه تستخدم أشكالاً أخرى فى الاحترام والتعظيم.

فأخذوا يجعلون القيام وسيله وعلامه لإبداء الاحترام والتعظيم فهنا الاحترام والتعظيم بين الجنس البشرىّ ليس حكماً طارئاً، وليس ملاكه استثنائيّاً، بلى هو حكمٌ

أوّليّ من ضمن الأحكام الأوّليّه المقرّره فى الشرع، سواء شرع السماء أم شرع العقل أى ما يحكم به العقل مستقلاً.

فالاـحترام حكم أوّليّ يحكم به العقل، ويحكم به الشـرع لكنّ المصاديق المسـتجدّه المُسـتحدَثه من أنحاء الاحترام، كالمصافحه باليـد والقيـام، والإيمـاء بـالرأس، ومـا شـابه ذلك هـذه المصاديق المتعـدّده المختلفه من إظهار الاحترام إنّما هى مصاديق طارئه للاحترام فهنا الطروّ والحاله الاسـتثنائيه والحاله المسـتجدّه ليست فى الحكم، وإنّما هى مستجدّه فى نفس الموضوع القيام مثلاً لم يكن متّخذاً عند العقلاء أو عند البشـريّه كوسـيله لإبداء الاحترام، لكنّه أصـبح فى العصور اللاحقه وسيله لإبداء الاحترام مثلاً كما كان على صوره السجود فى بعض العصور المتقادمه كذلك.

فتلبّس القيام بكونه وسـيله لإبداء الاحترام، هو نوع من الطروّ والحاله الاسـتثنائيه والحاله غير الأوّليّه، ولكن هذه الحاله الطارئه فى علم القـانون الوضـعيّ أو الشـرعيّ ليست طـارئه فى جـانب الحكم بـل فى جـانب الموضوع، وإلاّ فحكم الاحترام والتعظيم حكم أوّليّ وليس حكماً ثانويّاً لكن إيجاد الاحترام فى ضمن هذا المصداق أو هذا الموضوع حاله طارئه وليست حاله أوّليّه.

حيث إنّ ماهيّه القيام: هى اسـتواء صُلب الإنسان على رجلَيه، فالاحترام ليس مخبوّاً ومطويّاً فى ماهيّته بل هو عنوان طارئ استثنائيّ حالّ على القيام، وهـذا معنى أنّه عنوان ثانويّ وحاله طارئه، ولكن ليس ملاكه ثانويّاً للحكم، بل ملاك الحكم فيه أوّليّ وحكمه ثابت؛ وإنّما كيفيّه الاحترام تكون طارئه وثانويّه.

ففى علم القانون- سواء الوضـعيّ أو الشـرعيّ- هناك قسمان من الحالات الطارئه وقسمان من العناوين الثانويّه عناوين ثانويّه فى طرف الموضوع، وعناوين ثانويّه فى طرف المحمول (الحكم).

الفوارق بين العناوين الثانويّه فى جنبه الحكم وفى جنبه الموضوع

الأوّل: أنّ الطروّ فى العناوين الثانويّه فى جنبه الحكم هو طروّ بلحاظ المحمول، أى بلحاظ الحكم والقانون والتقنين.

وأمّا العناوين الثانويّه الطارئه فى الموضوع، فإنّ الطروّ فيها والاستثناء فى نفس الوجود الخارجىّ للموضوع.

الثانى: أنّ العناوين الثانويّه فى جنبه الحكم أو الحالات الطارئه فى التقنين حالات طارئه فى التقنين فى الملاک؛ وأمّا الحالات الطارئه والعناوين العارضه على الموضوع فمَلاكها أوّلىّ وليس بطارئ.

الثالث: تشريعات أىّ قانون سواء من القوانين الوضعيه أو السماويه، عندما تُشرّع لا يُراد منها أن تكون جامده، ولا أن تبقى فى دائره عدم التفعيل، بل الغايه المنشوده من تشريع القوانين الأوّليّه هو أن تُجرى وأن تطبّق، وأن تكون فعليّه فى مجال التطبيق والممارسه، وتوصل إلى الملاكات وتحقّق الأغراض الّتى رسمها المقنّن والمشرِّع من تشريعاته.

فلابدّ من الانتباه إلى أنّ العناوين الثانويّه والحالات الطارئه فى قسم المحمول أو جانب الحكم يجب أن لا تأخذ مأخذاً واسعاً فى التطبيق والمصداق الخارجىّ والتنفيذ وإلاّ لعاد الحكم الثانوى أوّليّاً وعاد الحكم الأوّلىّ حكماً ثانويّاً، وهذا أمر مهمّ ينبغى الالتفات إليه.

وإذا ماجرى بواسطه العناوين الثانويّه، وبذريعه: «لا ضرر ولا حرج» وبسبب الاضطرار والنسيان وغير ذلک الاجتراء على إسقاط الأحكام الأوّليّه واحده تلو الأخرى، فتُجعل الحالات الثانويّه حالات دائمه، بينما تُجعل الحالات الأوّليّه حالات استثنائيه شاذّه فإنّ ذلک نقض أصول أغراض التشريع إذ المفروض أنّ الأحكام الأوّليّه

تبقى على حالتها الأوّليّه، يعنى أن تكون هى غالبه ودائمه وأكثريّه، والحالات الثانويّه الاستثنائيه هى طارئه ونادره.

وهذا بعينه مُراعى فى القوانين الوضعيّه أيضاً، حيث يحاول المنفّذ أو المدير لأىّ شعبه إداريه أو وزاريّه أن لا يفتح المجال للاستفاده من استثناءات القانون إذ المفروض أنّ الاستثناء حاله غير طبيعيّه وليس حاله أوّليّه دائمه، بل حاله طارئه ولو فُتح الباب للحاله الاستثنائيه فى القانون، لانقلب الوضع وانعكس الأمر، حيث يُصبح القانون هو الحاله الاستثنائيه، وتصبح الحالات الاستثنائيه هى القانون، فالحذر من وقوع هذه الحاله يكون من باب المحافظه على أغراض القانون.

ومحلّ الكلام هو أنّ العناوين الثانويّه للحكم ينبغى أن لا تنقلب إلى أحكام أوّليّه، بل تبقى حاله شاذّه ومن ثمّ نجد الفقهاء فى فتاواهم فيما يرد عليهم من أسئله عامه الناس- بقدر الوسع والإمكان- لا يفتحون المجال لذريعه المستفتى فى الضرر والاضطرار والحرج لتسويغ رفع الأحكام الأوّليّه بل يدقّقون ويفتّشون ويتحرّون فى الحاله الّتى يُستفتى عنها فى العثور على مخرج غير ثانوىّ ويَسعَوْن فى تطبيق الأحكام الأوّليّه والتأكّد مما يدّعيه السائل فقد تكون حاله الاضطرار أو الإكراه أو الإلجاء أو النسيان غير موجوده بل مجرّد إدعاء أو وهم وجهاله لا واقع لها.

أمّا الحاله الطارئه والعناوين الثانويّه فى الموضوع فلا مانع من أن تصبح دائمه ومستمره؛ مثلاً: اتخاذ القيام وسيله للاحترام والتعظيم حيث يصبح القيام وسيله دائمه للاحترام والتعظيم، دون أن يكون فيه نقض لغرض التَقنين الشرعىّ.

لأنّ المفروض أنّ التعظيم والاحترام المتبادَل بين الإنسان وبنى جنسه له ملاكٌ أوّلىّ وليس ملاكه ثانويّاً، بل هناك غرض ومصلحه فى تقنينه أوّليّاً إنّما يكون الطروّ أو الاستثناء فى تحقّق موضوعه فى هذا المصداق أو ذاك، لا أنّ حُكمَهُ وملاكه وغرضه

ثانویّ استثنائیّ إنّما طریقه وجوده فی الخارج حصل بها طروٌّ تکوینیّ، فهی حاله طارئه تکوینیّه ولیست حاله طارئه فی فلسفه الحکم والملاک.

مثل هذه الحالات الثانویّه- الّتی هی فی جانب الموضوع- لا یکون فیها نقض للغرض حتّی لو کانت دائمیّه غالبه

الخلاصه ضروره التمییز بین شکلَین ونحوَین من العناوین الثانویّه والطارئه؛ فالعناوین الثانویّه الحُکمیّه لو انقلبت إلی دائمیّه لکان ذلک نقضاً لغرض التقنین، ولکان إبداعاً وتشریعاً فی الدین.

وأمّا الحالات الثانویّه فی طرف الموضوع، فمع کون ملاکاتها أوّلیّه، فإنّها إذا کانت دائمه وغالبه فی المصداق- کما مثّلنا لذلک بالقیام دلالهً علی الاحترام والتعظیم- فلا مانع من ذلک ولیس فیه أیّ نقض لفلسفه التقنین أو منافاه لما یسمّی بالحکم أو الملاک، لأنّ المفروض أنّ فلسفه الحکم فی التعظیم والاحترام أوّلیّه ودائمه، ولیست استثنائیه شاذّه طارئه. نعم فی هذا المصداق أصبحت طارئه.

وهذا فارق مهمّ جدّاً بین العناوین الثانویّه فی جانب الموضوع، والعناوین الثانویّه فی جانب الحُکم أو قُل: الحالات الطارئه فی جانب الموضوع والحالات الطارئه فی جانب الحکم.

ثمره الفرق بین النوعَین وهناک ثمرات عدیده فی الأبواب الفقهیّه لهذه الفوارق.

مثلاً: عندما یأمر الشارع فی الآیه:

((فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ))(۱).

۱- التوبه: ۱۲۲.

لم يقيّد الإنذار بأشكال معيّنه، وكذلك الأمر فى نَشر الدين، والإعلام، حيث لم يأمر الشارع بوسيله وبأسلوب وبمصداق وبخصوصيّه معيّنه فى الإنذار فحينئذٍ يتّخذ الإنذار أساليب تختلف كلّما استجدّت الأعصار، فلا يتحرّج أحد من نشر أحكام الدين بواسطه وسائل الإعلام الحديثه من قبيل الإذاعه والتلفزيون أو الصحف والمجلاّت أو الإنترنت والقنوات الفضائيّه والبريد الإلكترونيّ وغير ذلك إذ بمقتضى النقطه الأولى لم يقيّد الشارع الإنذار ولم يخصّصه بأسلوب معين فالشارع حينئذ سمح وجَوّز كلّ المصاديق الّتى تُحقق هذا العنوان فى الخارج العمليّ.

فالتخيير العقليّ فى محلّ البحث وهو الشعائر حاصل ومتحقّق حيث إنّ الآيه الكريمه:

((يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ))(١).

تبيّن أنّ غرض الشارع هو إتمام نوره وانتشاره واتساعه وعلوّه.

فكلّ ما نتّخذه نحن من أساليب ومصاديق وأشكال لنشر الدين ورفع بيوت الله سبحانه وما فيه إعلاء لكلمه المؤمنين تكون جائزه وصحيحه ولا يُتطرّق إليها شبهه البِدعه والتشريع.

فلو سلّمنا القول بأنّ الشارع قد جعل للشعائر حقيقه شرعيّه ووجوداً شرعيّاً اعتماداً على الصنف الأول من الأدله.

لكنّ الأدلّه من الصنف الثانى والصنف الثالث(٢) لم يحدّد الشارع فيها أسلوباً أو مصداقاً معيناً للشعائر فإذا استحدث المسلمون وسائل وخصوصيات ومصاديق معيّنه ينشأ منها زياده ذِكر الله سبحانه وانتشار نوره واعتزاز دينه، فلا تكون بدعه ولا تُعدّ تشريعاً محرماً.

١- التوبه: ٣٢.

٢- راجع ص: ٣٤- ٣٨ من هذا الكتاب.

فالقائل بضروره کَون الجاعل للشعائر هو الشرع سوف لن ینتهی إلی النتیجه الّتی یحاول إثباتها وهی حرمه وضع الشعائر المتجدّده والمُستحدَثه، وذلک لما بیّنا من النقطتین السابقتین وهما:

۱- تعبّد وتدیّن المکلّف بالطبیعه الکلّیه الموجوده، والمعنی الساری الحاصل فی المصادیق.

۲- تقسیم العناوین الثانویّه إلی:

أ) عناوین ثانویّه فی جنبه الحکم.

ب) عناوین ثانویّه فی جنبه الموضوع.

مع معرفه الفوارق بین هذین القسمَین.

وجدیر بالذکر أنّ الأمثله التی تُضرب فی العناوین الثانویّه إنّما أکثرها هی العناوین الثانویّه فی جنبه الحکم، مثل: عناوین الضرر، الحرج، النسیان، الجهل، الإکراه وما شابه.

أمّا العناوین الثانویّه فی جنبه الموضوع، مثل: الاحترام فی ضمن مصداق القیام، أو المصافحه، أو المعانقه فهی لا تکاد تُذکر.

فمثلًا: مبحث اجتماع الأمر والنهیّ وطروّ الصلاه فی الدار الغصبیّه لیس من قبیل العناوین الثانویّه فی جنبه الحکم، بل هو من قبیل العناوین الثانویّه فی جنبه الموضوع وکذلک مبحث التزاحم.

النقطه الثالثه

اشاره

مصداق العناوین الثانویّه فی جنبه الموضوع یجب أن یکون مصداقاً محلّلاً ـ فی نفسه بالحلّیه بالمعنی الأعمّ، الشامله للمکروه، والمقابله لخصوص الحُرمه.

فالحلّیه بالمعنی الأعمّ شامله للمستحبّ والواجب والمکروه والإباحه الخاصّه؛ فی

مقابل خصوص الحرمه والعناوين الكلّيه والأفعال الكلّيه العامّه الّتى أمَر بها الشارع بنحو كلّىّ، أى خيّرنا فيها التطبيق على أىّ مصداقٍ أو على أىّ فردٍ وإن كانت هى ذات ملاك أوّلىّ وفعل أوّلىّ، إلاّ أنّ طروّها فى الخصوصيّات والمصاديق هو طروٌّ ثانوىّ، فلابدّ أن يكون رسوّها ومصداقها ومهبطها مُحلَّلًا بالمعنى الأعمّ.

فمن ثمّ يجب على الفقيه أن يُثبت الحلّيه أوّلاً بالمعنى الأعمّ فى المصداق، ومن ثمّ يطرأ الوجوب.

والوجوب ليس وجوباً طارئاً من حيث الملاك، إذ الملاك أوّلىّ، بل الطروّ من جهه الموضوع.

وقد يثبته بالأصل العملى ويفرض الشكّ فيه من زاويه الحكم للمصداق فى نفسه مثلًا: هل الضرر اليسير فى الشعيره محلّل أم لا؟ فزياره القبور فى نفسها (لو كان فيها ضرر يسير) فى نفسها، هل فيها عنوان مفسده ذاتيّه أو لا؟ فى حال الشكّ وعدم الدليل نُجرى أصاله البراءه، ثمّ بعد ذلك نستدلّ بالعنوان الثانوىّ من جنبه الموضوع (لا الثانوىّ من جنبه الحُكم) وهو إحياء الشعائر، فيحصل الجمع بين الجنبَتين كما إذا أراد المكلّف أن يُصلّى الصلاه الواجبه التى لها حكم أوّلىّ وشكّ فى غصبيّه المكان، فيجرى البراءه أوّلاً، ثمّ يقوم بأداء الصلاه- وقد دخل وقتها أو تضيّق وقتها- فيكون مصداقاً للواجب.

فمن جنبه المعنى الكلّىّ العامّ هو ملاك أوّلىّ وحُكم أوّلىّ وواجب مثلاً؛ أمّا من جنبه المصداق فيجب أن تثبت حلّيّته بالمعنى الأعمّ لكى تطبّق ذلك المصداق الكلّىّ عليه فليس هناك تدافع ولا تنافى بين الجنبتين.

وهذه أحد الجهات اللازم توضيحها فى هذه القاعده، وهى: أنّ العناوين الثانويّه فى جنبه الموضوع يجب أن يكون مصداقها محلّلًا بالمعنى الأعمّ.

ويستدلّ العلماء على أنّ المصداق لا بدّ أن يكون مُحلّلاً بالمعنى الأعمّ، إذ المفروض- كما قلنا- أنّ الأمر الشرعىّ بطبيعه عامّه، كالصلاه، والزكاه، والاعتكاف والشعائر يُستفاد منه تخيير عقلىّ أو شرعىّ فى تطبيق الطبيعه الكلّيه على المصاديق، وهو تجويز وتسويغ من الشارع فى تطبيق هذا المعنى العامّ على المصاديق.

ولا ريب أنّه لا يتناول الخصوصيّات المحرّمه حفظاً ورعايه للتوفيق بين أغراض الأحكام الشرعيّه نعم هذا التجويز والتسويغ يتناول حتّى المصاديق المكروهه ولا- مانع من ذلك؛ مثل: الصلاه فى الحمّام، والصلاه فى المقبره، وفى الأرض السبخه مثلاً وهذه الصلاه وإن كانت مكروهه إلاّ- أنّها صلاه سائغه ومشروعه وإذا كان الحال كذلك، فلابدّ من الإمعان فى هذه القاعده، فإنّ الإمعان والتدبّر فيها يكشف لنا الستار عند اللبس الموجود بين موارد البدعه وبين موارد الشرعيّه.

اجتماع الأمر والنهى فى مصداق واحد

هذا، ويلاحظ من بحث الفقهاء والأصوليين فى مسأله اجتماع الأمر والنهى، نظير الصلاه فى الدار المغصوبه؛ يلاحظ من بحثهم فى تلك المسأله أنّ شمول دليل الأمر لموارد الأفراد المحرّمه مفروغ عنه، فالصلاه المأمور بها شامله لفرد الصلاه فى الدار الغصبيّه ولك أن تقول أنّ هناك قولَين معروفَين فى مسأله اجتماع الأمر والنهى على تقدير وحده مصداق المأمور به والمَنهىّ عنه:

أحدهما: وهو قول المشهور(١) شهره عظيمه واختاره صاحبا «الرسائل» و«الكفايه» وهو تزاحم الحُكمَين، لا- التزاحم فى مقام الامتثال، بل التزاحم بين مَلاكَى الحكمَين ومقتضى المصلحه والمفسده فيُقدّم ويُراعى الأهمّ؛ ولا يخفى أنّ التزاحم- وإن كان ملاكياً- فإنه لا يعنى سقوط دليل الحكم غير الأهمّ وعدم شموله لمورد اجتماع

١- ذهب إليه الشيخ الأنصارىّ والآخوند والمحقّق العراقىّ والمحقّق الأصفهانىّ رحمهم الله وغيرهم.

الحُكمَين بـل غـايته هو فسـاد العبـاده لأجـل أنّ التقرّب فيها لا يصـلح أن يكون بما هو مبغوض شـرعاً ومحرم وليس لكون دليل طبيعه الصلاه المأمور بها قاصر الشمول عن مورد تصادقه مع الفرد الحرام.

ومن ثمّ حكم المشـهور بصحّه الصلاه فى الدار الغصبيّه مع قصور المصلّى لجهله وغفلته عن غصبيّه الأرض، وتصحيحهم للصلاه المزبوره مُستند إلى نقطتين:

الأولى: هو شمول دليل الصلاه إلى الفرد المحرّم.

الثـانيه: عـدم تنجّز الحُرمه على القاصـر الـذى أتى بـالفرد المحرّم وأوقع الصـلاه فيه وعـدم معصـيته، فلم يكن متجرّئـاً طاغياً على مولاه.. هذا، بخلاف القول الثانى(۱) الـذى يتبنّى التعارض فى الفرد الذى يتصادق فيه الحكمان، فإنّ أصـحاب هذا القول يبنون على سقوط دليل الأمر فى مورد اجتماعه مع النهى لتحقّق التعارض بين الدليلَين، فلا يكون دليل الأمر شاملًا لمورد الاجتماع.

وعلى ضوء ما تقـدّم، قـد تقرّر النسـبه إلى المشـهور قولهم بشـمول أدلّه الأوامر إلى الفرد والمصـداق المحرّم وعـدم تقييد طبائع الأوامر فى طروّها على المصاديق بما كان محلّلًا بالحلّيه الأعمّ، سواء كانت تلك الطبائع المأمور بها ذاتيّه لمصاديقها، أو عناوين ثانويّه فى جنبه الموضوع لآحاد المصاديق.

وحينئذٍ أمكن لنا أن نقول بشـمول الدليل الآمر بالشعائر وتعظيمها وما شابه ذلک أو الأمر بالصلاه- مثلًا- لکلّ الموارد والمواطن المحلّله بالحلّيه بالمعنى الأعمّ؛ وأمكن لنا أن نعمّم الدليل- دليل المشروعيّه- لكلّ تلك المواطن، ويكون ذلك الموطن مشروعاً وشرعيّاً وعليه الصفه الشرعيّه، وليس فيه واهمه للبدعه أو البدعيّه.

۱- ذهب إليه المحقّق النائينىّ قدس سره وجمعٌ من تلامذه مدرسته.

بعض أقوال العلماء فی المقام

ونتعرض هنا لبعض أقوال الأعلام فی المقام:

قال صاحب الحدائق قدس سره بعد ذِکر مسأله کراهه لبس اللباس الأسود فی الصلاه: «ثمّ أقول: لا یبعد استثناء لبس السواد فی مأتم الحسین علیه السلام من هذه الأخبار، لما استفاضت به الأخبار من الأمر بإظهار شعائر الحزن، ویؤیّده ما رواه شیخنا المجلسیّ قدس سره عن البرقیّ فی کتاب المحاسن: روی عن عمر بن زین العابدین أنّه قال:

«لمّا قُتل جدّی الحسین المظلوم الشهید لَبس نساء بنی هاشم فی مأتمه ثیابَ السواد ولم یغیّرْنَها فی حرّ أو برد، وکان الإمام زین العابدین یصنع لهنّ الطعام فی المأتم»(۱).

فعلّل الخروج عن النهی فی لبس السواد بعموم الأمر بإظهار شعائر الحزن، مع أنّ النسبه هی عموم وخصوص من وجه، ومقتضی عموم النهی شموله لمورد التصادق وهو من اجتماع الأمر والنهی.

وللمیرزا القمّیّ قدس سره صاحب القوانین فی کتاب جامع الشتات(۲) مجموعه من الأسئله حول الشعائر الحسینیّه حیث قال بجواز الشبیه ضمن الشعائر الحسینیّه ورجحانه، واستدلّ علی ذلک بعمومات البکاء والإبکاء، حیث إنّ عمومات البکاء والإبکاء لها مصادیق مختلفه یمکن أن تشملها.

وأحد المصادیق الموجبه للبکاء والإبکاء هو ما یکون فی ضمنه التشبیه والتمثیل الّتی تثیر عواطف الناظرین وتستدرّ دموعهم وذکر رحمه الله أنه علی تقدیر عموم حرمه تشبّه الرجل بالمرأه، أو المرأه بالرجل (فی الشبیه قد یُضطرّ إلی تشبّه الرجل بالمرأه) فاستدلّ علی جواز هذا الفرد من الشبیه أو التمثیل بعموم أدلّه البکاء والإبکاء وقال

۱- الحدائق الناضره: ۸: ۱۸، نقلاً عن المحاسن للبرقیّ: ۴۲۰.

۲- جامع الشتات ۲: ۷۸۷، الطبعه الحجریه.

بأنّه على تقدير عموم حرمه التشبّه لهذا المصداق نقول إمّا بالتعارض أو بالتزاحم، فإذا قلنا بالتعارض سوف يتساقطان؛ أي يسقط عموم دليل الشعائر وعموم دليل الحرمه أيضاً وتكون الفائده بعد سقوط حرمه الشبيه أن يبقى الفعل حينئذٍ على الجواز بإجراء أصاله البراءه وهو فى صَدد إثبات الجواز والحلّيه فمن ثمّ، لو نتج عن العمومَين التعارض من وجه، فغايته أن يتساقط العمومان ثمّ نتمسّك بأصاله البراءه.

وإذ قلنا بينهما التزاحم، فعمومات البكاء والإبكاء أرجح وأهمّ فتُقدّم.

وقد ذهب السيّد اليزدى قدس سره أيضاً فى أجوبته عن الشعائر الحسينيّه(۱) إلى ما ذهب إليه صاحب الحدائق من رجحان لبس السواد على الكراهه لإظهار الحزن والتفجّع والتألّم على مصاب الحسين عليه السلام.

وذهب السيد الگلبايگانىّ قدس سره فى فتواه(۲) إلى جواز الشبيه، تمسّكاً بعمومات رجحان البكاء والإبكاء (مع أنّ عموم البكاء والإبكاء لا يشير إلى مصاديق خاصّه، وإنّما يتناول بعمومه مصاديق متعدّده، ومع ذلك استفاد المشروعيّه للمصداق الخاص بعمومات البكاء).

وقد ذكر الشيخ حسن المظفّر قدس سره فى كتابه نصره المظلوم، ما لفظه:

(لا شكّ أنّ إظهار الحُزن ومظلوميّه سيّد الشهداء عليه السلام والإبكاء عليه وإحياء أمره بسنخه عباده فى المذهب، لا بشخص خاصّ منه ضروره أنّه لم ترد فى الشريعه كيفيّه خاصّه للحزن والإبكاء وإحياء الذكر المأمور به ليقتصر عليه الحزين فى حزنه، والمُحيى لأمرهم فى إحيائه، والمُبكى فى إبكائه وإذا كان سنخ الشىء عبادةً ومندوباً إليه سرت مشروعيّته إلى جميع أفراده من جهه الفرديّه)(۳).

۱- فى حاشيته على رساله الشيخ جعفر التسترىّ (طبعه قديمه).

۲- مجمع المسائل.

۳- نُصره المظلوم: ۲۲.

فما تشیر إلیه کلمات الأعلام هو استفاده مشروعیّه المصادیق المستجدّه المُستحدَثه للشعائر بنفس عموم العامّ، ولا یبنون علی البدعیّه أو التشریع المحرّم، لأنّ عموم ذلک العامّ ینطبق علی مصادیقه بمقتضی النقطه الثانیه الّتی ذکرناها، وهی أنّ بعض العناوین الثانویّه التی لها ملاکات أوّلیّه لکن موضوعها طاری ء وثانویّ فطُروّ هذا الموضوع علی تلک المصادیق یستنبط العلماء منه مشروعیّه تلک المصادیق، وهذه حقیقه فقهیّه یتغافل عنها القائل ببدعیه الشعائر المستجدّه والمتّخذه حدیثاً.

وفی عباره للشیخ جعفر کاشف الغطاء أیضاً(۱): «وأمّا بعض الأعمال الخاصّه الراجعه إلی الشرع، ولا دلیل علیها بالخصوص، فلا تخلو بین أنّه تدخل فی عموم، ویُقصد بالإتیان بها الموافقه من جهته (یعنی جهه العام الّتی انطوت تحته تلک الخصوصیّه) لا من جهه الخصوصیّه کقول: «أشهدُ أنّ علیّاً ولیّ الله» فی الأذان لا بقصد الجزئیّه ولا بقصد الخصوصیّه- لأنّهما معاً تشریعٌ- بل بقصد الرجحان الذاتیّ أو الرجحان العارضیّ، لما وَرد من استحباب ذکر اسم علیّ علیه السلام متی ذُکر اسم النبی صلی الله علیه وآله وسلم».

فحینئذٍ الشهاده الثالثه مع عدم البناء علی قصد الجزئیّه، بل البناء علی قصد الاستحباب العام، فلا یُحکم علیها، بالبدعیّه کما وقع عند بعض المتوهّمین وأثاروا دائره هذا البحث حیث المفروض أنّ من یأتی بها إنّما یقصد جهه العنوان العام، وهو

۱- کشف الغطاء: ۵۳- ۵۴، الطبعه الحجریّه. (یبدأ کتابه بأصول الدین، ثمّ بعد ذلک بأصول الفقه، ثم بعد ذلک بالقواعد الفقهیّه، ثمّ یشرع بالفقه) فأحد القواعد الّتی یبحثها الشیخ کاشف الغطاء الکبیر فی القواعد الفقهیّه فی الصفحه المذکوره سطر: ۳۳ یبحث حول الفارق والفیصل بین البدعیّه والشرعیّه (وهذا جدّاً مهمّ، حیث إنّ الشیخ کاشف الغطاء هو أوّل مَن واجه مِن علماء الإمامیّه شبهات وإشکالات الوهّابیّه فی کتابه المعروف «منهج الرشاد») یذکر أمثله ومصادیق منها ما یتعلّق بالشعائر الحسینیّه.

اقتران ذِکر اسم النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم مع ذکر علیّ علیه السلام واستحباب ذلک.

کالعموم الوارد فی استحباب الصلاه علی محمّد وآل محمّد عند ذِکر اسم النبیّ محمّد صلی الله علیه وآله وسلم، وإلاّ یکون جفاءً للنبیّ صلی الله علیه وآله وسلم فکما لا نحکم بالبدعیّه فی الصلاه علیه أثناء الأذان کذلک ذِکر الشهاده الثالثه فی الأذان لا نحکم علیه بالبدعیّه.

إذن یجب التفرقه فی أنحاء العمل المأتیّ به أنّه هل یُؤتی به من جهه العموم استناداً إلی مشروعیّه عموم العامّ بخلاف ما إذا أُتی به بقصد الخصوصیّه بما هی هی، حیث تأتی شبهه التشریع والبدعه والشرعیّه أمّا إذا أُتی به استناداً إلی العموم فلا بدعیّه فی البین، بل ذلک بواسطه مشروعیّه نفس العموم.

فالمستَند والمدرَک والشرعیّه مترشّحه وآتیه من نفس العموم، لا من تخرّص واقتراح المکلّف.

مثال آخر یذکره صاحب کشف الغطاء: وکقراءه الفاتحه بعد أکل الطعام وبقصد استحباب الدعاء، لِما ورد فیه أنّه من وظائفه (یعنی من الوظائف المستحبّه للطعام)، أن یدعو بعد الطعام، وأفضله أن یکون بعد قراءه سبع آیات، وأفضلها السبع المثانی وکما یُصنع بقراءه الفاتحه فی مجالس ترحیم الموتی علی الرسم المعلوم والطریقه المعهوده أو إخراج صدقهٍ عند الخروج من المنزل وورد فی کتاب کشف الغطاء:

«وتشبیه بعض المؤمنین بیزید أو الشمر. ودقّ الطبل وبعض آلات اللهو، وإن لم یکن الغرض ذلک (یعنی اللهو) وکذا مطلق التشبیه».

«وجمیع ما ذُکر وما یشابهه، إن قُصد به الخصوصیّه کان تشریعاً، وإن لوحظ فیه الرجحانیّه من جهه العموم فلا بأس به»(۱).

۱- کتاب کشف الغطاء: ۵۴.

إطلاله على سنن المتشرّعه المستجدّه

الكلام عن السُبل والسنن الدينيّه الاجتماعيه المستجدّه، والطقوس الاجتماعيه المستجدّه المُستحدَثه، لا بعنوان الشعائر الدينيّه بخصوصها، بل بعنوان السنن الاجتماعيه التى تُتّخذ كطقوس عباديّه فى مناطق معيّنه كما مثّل الشيخ كاشف الغطاء بكيفيّه الدعاء بعد الطعام بقراءه سوره الفاتحه ورسوم أخرى، هذه كلّها سنن اجتماعيه متلوّنه بالواعز الشرعىّ الدينىّ وقد لا نعثر عليها بعناوينها فى الأبواب الفقهيّه.

بعباره أخرى: نجد بعض المذاهب الإسلاميّه يواجه هذه السنن المستحدثه والحسنه فى المجتمع ويصفها بالبدعيّه والإحداث فى الدين مع ورود العموم النبوىّ المتواتر بين الفريقَين: «مَن سنّ سُنّةً حسنه كان له أجرها وأجر مَن عمل بها إلى يوم القيامه»(۱).

فضلاً عن العمومات الخاصّه بالأبواب المختلفه والسنن الدينيّه الاجتماعيه المستجدّه- السنن الحسنه- قد تكون فى باب الآداب والأخلاقيّات التى لم تحصل على صبغه عباديّه لكن يتعاطاها المتشرّعه اعتماداً على أنّ الفعل مرضىّ عند الشارع وليس مأموراً به بالأمر العبادىّ الخاصّ، بل هو مشمولٌ للعمومات، ويتّخذه المتشرّعه سُنّه اجتماعيه.

فما هى ضابطه الشرعيّه؟ وما هى ضابطه البدعيّه؟ سواء فى الشعائر المستجدّه، أم فى بحث السنن والآداب الدينيّه الاجتماعيّه المستجدّه.

هل يمكن استفاده الجواز من دليل:

«مَن سنّ سنّةً حسنه كان له أجرها وأجر مَن عمل بها إلى يوم

۱- الفصول المختاره: ۱۳۶.

القیامه»(۱).

والتدلیل علی شرعیّه الآداب والسنن التی تستحدث من قِبل المتشرّعه؟.

هل یعطی هـذا الدلیل نوعاً من التخویل بید المتشـرّعه؟ ثمّ ما هو محلّ هذه المنطقه من التشـریع؟ هذا بحث مسـتقلّ، وسـنری أنّ هذه المنطقه التی فُوّض فیها التشـریع تشـمل بعض السُـنن الاجتماعیه المشروعه فی دائره معینه، فی الوقت الذی مُنع التفویض فی موارد أخری.

أی سُوِّغ فی بعض ومُنع فی بعض آخر وسوف نبیّن أنّ هذه المنطقه هی نفس منطقه اتّخاذ الشـعائر وهی منطقه تطبیق العمومات أو العناوین الثانویّه فی جنبه الموضوع علی المصادیق.

یُنقل أنّ المیرزا النوریّ قـدس سـره (صاحب کتاب مسـتدرک الوسائل) هو الـذی شـیّد سُـنّه السیر علی الأقـدام من النجف إلی کربلاء بقصد زیاره سـیّد الشـهداء علیه السـلام فی الأربعین وإن کانت الروایات تدلّ علی العموم مثل ما ورد عن الإمام الصادق علیه السلام:

«مَن أتی قبر الحسین علیه السلام ماشیاً کَتبَ الله له بکُلِّ خطوه ألفَ حسنهٍ، ومَحی عَنه ألفَ سیئه ورَفع له ألفَ دَرجه»(۲).

ولکن علی صـعید سُـنّه وطقس خاص کالسـیر لزیاره النصف من رجب والنصف من شـعبان ونحو ذلک، قد تتفشّـی وتنتشر سُنّه وعـاده خـاصّه لـدی المؤمنین فَتَقرُّر المشـروعیّه بواسـطه العموم الـذی یشـمل کـلّ المصـادیق ویتنـاول المصادیق المحلّله بالحلّیّه بالمعنی الأعمّ أو قد یعمّم تناوله للمحرّمه منها والمنجّزه کما مرّ.

۱- المصدر السابق.

۲- وسائل الشیعه ۱۰: ۳۴۲؛ کامل الزیارات: ۱۳۳

خلاصه القول فی النقطه الثالثه

أنّ الشارع إذا أمر بالمعنی العامّ الکلّی، فإنه یستفاد من ذلک التخییر أو الجواز الشرعیّ فی التطبیق علی الأفراد المتعدّده، ومقتضی هذا التخییر والجواز هو التطبیق علی الموارد والأفراد فی الخصوصیّات المتعدّده؛ مثل ما إذا أمر الشارع بالصلاه، أو أمر ببِرّ الوالدَین، أو بمودّه ذوی القُربی، أو أمر بفعلٍ من الأفعال الکلّیه فیجوز تطبیق هذه الطبیعه الکلّیه بالمعنی العامّ علی أفراد الخصوصیّات فی الموارد العدیده، باعتبار أنّ الشارع لم یقیّد الفعل المأمور به بخصوصیّهٍ أو بقیدٍ خاصّ معیّن إلاّ أنّ هذا الجواز العقلیّ فی تطبیق الطبیعه علی الموارد والخصوصیات الکثیره لا یشمل موارد کَون الأفراد محرّمه؛ فهذا الجواز والتخییر إنّما یُحدَّد بدائره الأفراد المحلّله.

فهذا حال العناوین الثانویّه الّتی تطرأ علی المصادیق ومثل طروّ الصلاه علی المصادیق قد یقال أنّها حاله ثانویّه مثلًا: الصلاه حاله ثانویّه فی الدار الغصبیّه، أو الصلاه فی الأرض المخطوره أو الأرض السبخه، علی کلّ حال طروّ العنوان الکلّیّ علی الأفراد المخصوصه یکون طروّاً ثانویّاً، والمفروض، بمقتضی النقطه الأولی الّتی ذکرناها، وهی أنّ للمکلّف التخییر فی تطبیق الکلّی علی موارد الأفراد العدیده وبمقتضی النقطه الثانیه ذکرنا أنّ الطبیعه الکلّیه تکون حاله ثانویّه بالنسبه للأفراد وللخصوصیّات.

وبمقتضی النقطه الثالثه أیضاً فالمفروض أنّ هذا العنوان الثانویّ فی جنبه الموضوع لا فی جنبه الحکم؛ وهذا العنوان الثانوی فی جنبه الموضوع لا یسوغ تطبیقه فی الفرد الحرام وإنّما یختصّ بدائره الأفراد المحلّله(۱).

۱- وقد ذهب بعض العلماء مثل المیرزا القمّیّ قدس سره وغیره إلی أکثر من ذلک، حیث عمَّمَ دائره تطبیق متعلّق الأمر علی المصداق المحرّم فیما إذا کانت الحرمه غیر منجّزه، بل یتناول العموم کذلک الفرد المحرّم المنجّز أیضاً، وإن امتنع الامتثال فی الصوره الأخیره، لکونه فاسداً، لبداهه امتناع التقرّب بالمصداق المحرّم.

وقد قرأت بعض كلمات الأعلام التى مؤدّاها أنّ مثل إظهار الحزن والبكاء على مصاب الحسين عليه السلام إذا كان مصداقه لبس السواد- الذى هو مكروه فى الصلاه مثلاً- ومثل الشبيه وغيره يسوغ اتّخاذه شعيرةً لإظهار الحزن على مصاب الحسين عليه السلام فيُلاحظ فى الكثير من فتاوى أساطين الفقه أنّهم سوّغوا اتّخاذها شعيره وحكموا بعدم الكراهه إذا كانت بعنوان الحزن فانتهى البحث إلى ضروره تحليل ضابطه التعارض وضابطه التزاحم كى يتمّ تمحيص دائره تطبيق العمومات للطبائع المأمور بها والمندوب إتيانها وأنّ ديدن الفقهاء فى الفتاوى المختصّه بالشعائر، والتى أشرنا إلى بعضها، هو التمييز بين التعارض والتزاحم للأدلّه ومعرفه الضابطه للتفرقه بينهما، حيث إنّه مع التعارض سوف يُزوى الدليل المبتلى بالتعارض، يُزوى عن التمسّك به كمستند ويسقط وبعباره أخرى، سوف لا يكون مستنداً شرعيّاً، ولا مَدركاً شرعيّاً، وبالتالى ما يؤتى به من مصاديق تكون غير شرعيّه.

وأمّا إذا بنينا على التزاحم، فلا يسبب ذلك سقوطاً للدليل، فيكون حكمه فعليّاً بفعليّه موضوعه، فيجوز الإستناد إليه شرعاً فلابدّ من معرفه ضابطه التزاحم والتعارض فى هذه النقطه الثالثه من الجهه الرابعه.

ضابطه التعارض والتزاحم

إنّ ثمره هذه الضابطه هى معرفه الموارد التى ينعدمُ ويُلغى فيها الدليل، فيكون عملنا فى المصداق بلا شرعيّه، ويُحكم عليه بالبدعيّه؛ بعكس ما إذا أثبتنا عدم التعارض ووجود الدليل بالفِعل، فيكون عملنا عملًا شرعيّاً ومستنداً إلى مدارك شرعيّه.

وهذه الزاويه هى أحد الزوايا التى تَدفع البِدعيّه فى المقام، وتُثبت الشرعيّه.

والضابطه هى أنّ: كلّ مورد يكون فيه بين الدليلَين تنافياً وتضادّاً وتنافراً فى عالم

الجعل والتشريع، مثل طلب النقيضَين كما فی «صلِّ» و«لا ـ تصلِّ» فهنا يتحقّق التعارض؛ وبعباره أخری: أن يكون التنافی بين الدليلَين غالبيّاً أو دائميّاً علی صعيد التنظير والإطار لطبيعه متعلّق كلّ من الدليلَين، سواء كانت النسبه نسبه عموم وخصوص من وجه، أو عموم وخصوص مطلق، أو تباين، سوف يكون تعارضاً أمّا التزاحم فهو أن التنافی والتنافر بين الدليلَين ليس ناشئاً من عالم الجعل والتشريع، وإنّما يطرأ فی عالم الامتثال والتطبيق، أی أنّ التنافی هنا ينشأ بين الدليلَين من باب الصدفه والاتّفاق مثل تصادف وجوب امتثال إنقاذ الغريق بالمرور علی أرض مغصوبه.

هذه هی الضابطه بين التعارض والتزاحم.

وحالات العلاقه بين الأدلّه هی حالات عديده جدّاً وبعنوان الفهرسه فقط نذكر أنّ هناك: وروداً وتوارداً وحكومه فی مقام التنظير ومؤدّی الدليل أی هناك تعارض وتزاحم ملاكی وتزاحم إمتثالی وحكومه فی مقام الامتثال أو إحرازه.

وهذه حالات عديده لكن لا تعنينا الآن، بل يعنينا فی المقام هو التفرقه بين التعارض وعدمه من الحالات الأخری.

أمّا حالات عدم التعارض فلها بحث آخر والمهمّ التثبّت من عدم وجود تعارض فی البين؛ لأنّ التعارض سوف يؤدّی إلی إزواء وإسقاط أحد الدليلَين أو كلا الدليلَين عن المورد فسوف يكون المصداق والتطبيق فی ذلك المورد خِلْواً من الدليل ومجرّداً عن الشرعيّه.

إذن الاتفاقيه فی تنافی الدليلَين علی صعيد المؤدّی الفرضیّ والدائميّه هی ضابطه التعارض وعدم التعارض ولذلك نجد فی العديده من موارد اجتماع الأمر والنهی- التی هی عموم من وجه- أنّهم لا ـ يلتزمون بالتعارض لاتّفاقيه التنافی وعدم دائميّته وموارد التضادّ أيضاً ومسأله التزاحم فی الامتثال بين الحكمَين- كالصلاه وتطهير المسجد- هی

مسأله التلازم الاتّفاقى بامتثال أحدهما لترك الآخر واتّفاق التقارن لدليلَين فى ظرف واحد، تكون النسبه شبيهه بعمومٍ وخصوص من وجه أيضاً لكنّها اتّفاقيّه وليست بدائميّه.

وليست الدائميّه والاتفاقيه بلحاظ الزمن كما قد يتبادر فى الذهن، بل المراد هو أن نفس مفاد الدليلين فى أنفسهما بغضّ النظر عن التطبيق الخارجي، وبغضّ النظر عن الممارسه الخارجيه، والمصداق الخارجى يتحقق بينهما تنافى وتنافر.

الدليلان فى نفسيهما لو وضعتهما فى بوتقه الدلاله وبوتقه التنظير والمفاد الفرضىّ يحصل التنافى بينهما.

وتاره الدليلان فى نفسيهما فى عالم الدلاله وأُفق الدلاله وأُفق المفاد، أى بلحاظ الأجزاء الذاتيّه لماهيّه متعلّق الدليلَين هناك نقطه تلاقى واتّحاد بين المتعلّقَين، مع كون حكميهما متنافيَين أى بلحاظ إطار طبيعه كلّ من متعلّق الحكمين، بغضّ النظر عن التطبيق والمصداق والممارسه الخارجيّه نفس مؤدّى دلاله الدليلَين ليس بينهما تنافٍ وإنّما نشأ التنافى من ممارسه خارجيّه، أى من وحده الوجود لا من وحده بعض أجزاء الماهيّه فإن كان التنافى نشأ من ممارسه خارجيّه فيقرّر أنّ التنافى اتفاقى، وإن كانت الممارسه طويله الأمد فى عمود الزمان لكنّها ليست من شؤون الدلاله والتقنين وإنشاء القانون فليس هناك تكاذب فى الجعل وأمّا إذا كانت بلحاظ نفس مؤدّى ماهيّه كلّ من المتعلّقين ودلاله الدليلَين فهو من التعارض. وإنّ مبنى المشهور شهره عظيمه أنّ النسبه بين العناوين الثانويّه فى جنبه الحكم، مثل: الضرر، الحرج، الإضطرار، الإكراه، النسيان، وغيرها هذه العناوين الثانويّه فى جنبه الحكم نسبتها مع الأحكام الأوّليّه ليست نسبه التعارض بل نسبه التزاحم ويعبّرون عنها بأنّها «حاكمه» على أدلّه الأحكام الأوّليّه يعنى حاكمه فى صوره الدلاله، أو وارده فى صوره الدلاله لكنّ هذه الحكومه أو الورود فى صوره الدلاله هى لُبّاً تزاحم.

ومن ثمرات هـذه الضـابطه التی تمیّز التعـارض عن عـدم التعـارض، والاتفاقیه والـدائمیّه أنّ النسـبه بین العناوین الثانویّه فی جنبه الحکم والأحکام الأوّلیّه هی نسبه اتفاقیه لأنّ الضرر أو الحرج أو النسیان أو الإکراه نشأ بسبب الممارسه الخارجیّه.

وإلاّـ ففی الفرض التقرّریّ لمعنی وماهیّه مؤدّی کلاـ الـدلیلَین یتبیّن أنّه لاـ تصـادُم بین دلیل الإکراه أو الضـرر- مثلاً- وبین أدلّه الأحکام الأوّلیّه وهذا دلیل علی أنّ التنافی لیس بسبب الدلاله وإنّما هو بسبب الممارسه الخارجیّه وفی عالم الامتثال.

بخلاف ما اذا کان التنافی والتصادم دائمیّاً وغالبیّاً فهو تعارضیّ.

فبمقتضـی النقطه الثـانیه: أنّ هـذه العنـاوین الکلّیّه حالات ثانویّه فی المصـداق، لکنّ ملاکها أوّلیّ فتکون ملاکاً أوّلیّاً للمصادیق؛ وإن کـانت حالات ثانویّه فی المصـداق، فکونها ثانویّه فی المصـداق، لا یُتوهّم ویُتخیّل منه أنّها ثانویّه واسـتثنائیّه وشاذّه المَلاک بل حکمها أوّلیّ إنّما هی ثانویّه الموضوع هذا بمقتضی النقطه الثانیه

وبمقتضـی النقطه الثالثه: أنّ الشـرعیّه باقیه وإن کان المصداق حُکمه الکراهه، فضـلًا عن الاستحباب، وفضلًا عن الإباحه، وفضلًا عن الوجوب.

بل ولو کان المصـداق محرّماً إذا کان غیر منجّز؛ ویکون حینئـذ من قبیل اجتماع الأمر والنهی، سواء مع المنـدوحه أو بدونها(۱)، بل فی تصویر بعض الأعلام ولو کان منجّزاً(۲) بشرط الاتفاقیه فی التصادق.

۱- إذا کـان الأـمر هو «صـلّ» والنهی «لاـ تغصب» فمع المنـدوحه: أی مع فرض التمکّن من الخروج من الأـرض المغصوبه وأداء الصـلاه فی مکان آخر والمندوحه معناها: التمکّن والمجال والسعه وفی هذه الصوره لا یتحقّق التزاحم أصلًا أما بدون المندوحه: فهی فی فرض عـدم التمکّن من الخروج من الأرض المغصوبه، فهنا یتحقّق التزاحم لعدم إمکان امتثال الحکمَین معاً فیُقدّم الأهمّ منهما.

۲- مثـل وجوب الصـلاه وحرمه الغصب غـایه الأمر أن تنجّز الغصب یمانع من صـحّه الصـلاه ولا یمانع من شـمول الأمر بالصـلاه للفَرد الغصبیّ وقد ذهب إلی ذلک المیرزا القمّیّ قدس سره.

والمفروض أنّ اتّخاذ الشعائر واتّخاذ سُبل ووسائل الإنذار والبثّ الدينىّ ووسائل إعزاز وإعلاء الدين، المفروض أنّه اتفاقى بلحاظ تقرّر معنى ومؤدّى الدليلَين- دليل الشعائر ودليل الحرمه- لأنّ التصادق بسبب الخارج، وهو ليس بدائمىّ.

فمن ثمّ نقول فى الجهه الرابعه، أنّنا لو سلّمنا بنظريّه القائل بأنّ الشعائر حقيقه شرعيّه، فلن ننتهى إلى النتيجه التى يأمل أن يصل إليها، وهى الحكم على الشعائر المستجدّه المُستحدَثه بأنّها بِدعه بل يحكم عليها بمحض الدليل بالشرعيّه لمّا بيّنّاه من الفرق بين البدعيّه والشرعيّه.

وأنّ البدعيّه أحد ضوابطها إزواء الدليل وسقوط حجّيّته عن التأثير فى ذلك المصداق فى مجال التطبيق أمّا إذا لم يسقط الدليل وشَمل وعمّ وتناول ذلك المصداق، فسوف يكون هناك تمام الشرعيه وفقاً لما بيّنّاه عبر النقاط الثلاث الآنفه الذكر.

هذا تمام الكلام فى الجواب التفصيلىّ الأوّل عن إشكاليّه وضع الشعائر بيد العُرف وكما يظهر منه أنّه جوابٌ نقضىّ.

الجواب التفصيلىّ الثانى

اشاره

الجواب التفصيلىّ الثانى(۱) عن إشكاليّه وضع الشعائر بيد العرف، وهو جواب مبنائىّ وحِلّىّ لنُقوض المعترض: وهو أنّ القائل بأنّ الشعائر حقيقه شرعيّه استند إلى عدّه أدلّه ذكرناها سابقاً، مثل استلزام ذلك تحليل الحرام، وتحريم الحلال، وأنّ ذلك يستلزم اتّساع الشريعه، وغير ذلك من الوجوه التى استند إليها المستدل. ومن الواضح أنّ هذه الوجوه يمكن الردّ عليها بما يلى:

أوّلاً: تحريم الحلال وتحليل الحرام إن كان بمعنى أن يتّخذ المكلّف أو المتشرّعه فعلاً ومصداقاً خارجيّاً حراماً، أو يتّخذوه حلالاً من دون دليل شرعىّ، فحينئذ يصدق تحريم الحلال وبالعكس، ويثبت الاعتراض.

۱- الجواب الأول تراجعه بملاحظه ص: ۷۱، من هذا الكتاب.

لكن إذا استندوا إلى دليل شرعىّ، فما المانع من ذلك؟ حيث لا ـ يُنسب التحريم والتحليل إليهم وإنّما المحلّل والمحرّم هو المَدرك والدليل الشرعىّ.

مثلًا فى باب النذر: قد يُحرّم الإنسان على نفسه الحلال بواسطه النذر لغرضٍ راجح.

وفى باب الاضطرار يحلَّل الحَرام فيما إذا كان الحرام مُضطرّاً إليه وما شابه.

فهنا يستند إلى دليل شرعىّ فما المانع من ذلك؟ إذ يؤول ويؤوب فى نهايه الأمر إلى أنّ التحليل والتشريع إنّما هو بيد الشارع وليس بيد المكلّف؛ لأنّ المفروض أنّه استند إلى دليل شرعىّ.

وإلّا سوف تجرى هذه الشبهه- شبهه التحليل والتحريم- بغير ما أنزل الله سبحانه حتّى فى الصلاه إذا صلّاها الإنسان فى مكان مباح، والكَوْن فى المسجد أو فى البيت أو فى الصحراء هذا الوجود والكوْن حلال، لكن بما أنّه مصداق للصلاه فيكون واجباً؛ فهل هذا تحريم للحلال؟!.

أو هناك شى ء محّرم لكن بسبب الاضطرار أو غيره أصبح حلالاً فتحليل الحرام هنا ليس من قِبَل المكلّف كلّا، التحريم هو من قِبل الشارع.

التشريع بين التطبيق والبدعه

وذكرنا أنّ بيت القصيد وعصب البحث هو بحث إزواء وسقوط الدليل وعدم سقوطه فإذا فرغنا وانتهينا من ذلك سوف تسهل بقيّه المباحث، مع الالتفات إلى النقاط الثلاث السابقه إذ لا بدّ لنا من إيصال الدليل وشموليّته للمصداق هذا بالنسبه إلى تحريم الحلال وتحليل الحرام.

وأمّا بالنسبه إلى الدليل الآخر، من أنّ هذا فتح لباب التشريع وجعله بيد المكلّف والمتشرّعه فلا يخفى ضعفه، لأنّ المتشرّعه لا يفوّض إليهم التشريع إذ من المفروض أنّ

باب التطبيق ليس فيه تفويض للتشريع ومثاله الواضح فى قوانين الدوله حينما يشكِّل دستور أوّليّ مشتمل على قانون من القوانين الوضعيّه مثلاً يشتمل الدستور على مائتى ماده ثم بعد ذلك تفوّض الدوله وتنزّل تلك المواد الدستوريّه إلى المجالس النيابيّه فى الشُعَب المختلفه ثمّ تتنزّل هذه القوانين المتوسطه الشُعَبيّه إلى درجات أنزَل، أى إلى الوزارات والإدارات المختلفه، فحينئذ يصبح هناك تعميم وزاريّ أَنزَل وأدون بتوسّط لوائح داخليّه.

ثمّ تخوّل الوزارات المؤسّسات التجاريّه والاقتصاديه والأنديه السياسيّه والحقوقيّه والمؤسّسات.

كلّ ذلك حقيقته يرجع إلى نوع من التشريع؛ وهذا البعد الذى تخوّله الوزارات إلى عموم شرائح المجتمع من فئات سياسيّه أو تجاريّه أو اقتصاديّه أو حقوقيّه أو غيرها هذا التخويل ليس تشريعاً مذموماً ولا يَصْدُق عليه البدعه أو الإحداث فى القانون أو التبديل فى الشريعه.

بل هو نوع من تطبيق القوانين، لكن ليس تطبيق القوانين الفوقانّيه جدّاً، ولا المتوسّطه؛ بل هو بمثابه تطبيق النازله التحتانيّه على المصاديق.

فالمتشرّعه لا يُنشِئون الأحكام الشرعيّه الفوقانّيه بل الأحكام الفوقانيّه الكلّيّه هى على حالها.

والذى يحصل من المتشرّعه هو تطبيق تلك القوانين الكلّيّه والتطبيق ليس نوعاً من التشريع بل هو نوع من الممارسه التى أَذِن الشارع فيها، كما فى موارد كثيره حيث يأمر الشارع بعناوين عامّه ويُوكل جانب التطبيق ويخوّله إلى المتشرّعه سواء المتشرّعه على صعيد فرديّ أو على صعيد جماعات، أو على صعيد حاكم، وهكذا وذكرنا أنّ هذا المقدار من التخويل فى التشريع مع التطبيق لا بدّ منه فى أىّ قانون، حتّى فى

القوانين الوضعيّه(۱) ولا بدّ من الأخذ بالاعتبار أنّ القانون- مهما بَلغ من التنزّل- يبقى له جهه كلّيه، وله جهه عامّه، وليس مخصوصاً بجزئىّ حقيقىّ ومصداق متشخّص فيبقى كلّيّاً ويبقى تنظيريّاً وإذا بقى كذلك فمقام التطبيق الأخير لا بدّ حينئذ من أن يكون بيد المكلّف فجانب التطبيق ليس فيه نوع من التشريع المُنكَر أو القبيح فى حكم العقل أو فى حكم الوضع بل هو نوع من التطبيق الذى لا بدّ منه فى كلّ القوانين.

مراتب تنزّل القانون

وهنا لفته لا بأس من الإشاره إليها وهى أنّ بعض القوانين (سواء القانون الوضعىّ، أو القانون السماوىّ) يتكفّل الشارع (أو المقنّن) بنفسه تنزيلها إلى درجات وبعض المواد قد ترى أنّ الشارع قد أبقاها على وضعها الكلّىّ الفوقانىّ.

فالمواد الكلّيه القانونيّه على أنحاء:

بعضها عمومات فوقانيّه جدّاً، وبعضها كلّيّات فوقانيّه متوسّطه، وبعضها كليات تحتانيه متنزّله فالمواد القانونيه مختلفه المراتب، ومتفاوته الدرجات.

وكيفيّه إيكال الشارع وتطبيقه لهذه المواد يختلف بحسب طبيعه الماده وطبيعه المتعلّق لتلك الماده القانونيّه، وبحسب طبيعه الموضوع.

۱- وهنا قد يتبادر تساؤل، وهو: هل يمكن قياس التشريع الإلهىّ بالقانون الوضعىّ؟ والجواب: أنّ لغه القانون والاعتبار لغه ينطوى فى مبادئها التصوّريّه والتصديقيّه أنّها لغه موحّده بين التقنين السماوىّ والوضعىّ إلّاما دلّ الدليل على الخلاف؛ ومن ثَمّ ترى علماء الأصول والفقهاء يبنون على وحده معانى وماهيّات العناوين المستخدمه كآله قانونيّه فى العُرف العقلائىّ مع العرف الشرعىّ إلّاما استثناه الدليل، وبعباره أخرى: كما أنّ الشارع لم يستحدث لغه لسانيّه جديده فى صعيد حواره مع الأمه المخاطَبه، فكذلك لم يستحدث لغه اعتباريه قانونيّه جديده فى صعيد التخاطب القانونىّ التشريعىّ، وإن كانت تشريعات الشرع المبين مغايره لتشريعات العرف البشرىّ؛ فإن ذلك على صعيد المسائل التفصيليّه وتصديقاتها، لا على صعيد مبادئ اللغه القانونيّه، كمعنى الموضوع ومعنى الحكم من الوجوب والحرمه والملكيه والصحّه والبطلان والحُجّيّه ونحوها.

قاعده اتّخاذ السُّنّه الحسنه

فعلى ضوء ذلك، لا مانع عقلاً ولا شرعاً فی تخویل المتشرّعه فی التطبیق لاسیّما فی العمومات المتنزلّه وبالمناسبه هنا نشیر الى معنى القاعده المنصوصه المستفیضه عند الفریقَین، «مَن سنّ سُنّهً حسنهً کان له أجرُها وأجرُ مَن عَمِل بها»(۱).

وهو حدیث نبویّ مستفیض بین الفریقین العامّه والخاصّه، وهو قاعده مسلّمه.

فما هو المائز بینها وبین قاعده حرمه البدعه والبِدْعیه؟.

المائز والفارق: هو أنّ کلّ مورد یوجد فیه عموم یمکن أن یستند إلیه المکلّف أو المتشرّعه، هذا أوّلاً.

وثانیاً: یوکَل تطبیقه وإیقاعه إلى المکلّف أو إلى المتشرّعه فیکون مشمولاً للحدیث السابق: «من سنّ سنّه حسنه» بخلاف البدعه التی هی فی مورد إنشاء تشریع فردیّ أو اجتماعی من دون الاستناد إلى دلیل فوقانیّ أو إلى عُموم مُعیّن.

فالفارق بین مؤدّى: «من سَنّ سنهً حسنه» وبین موارد حرمه البدعه هو أنّ موارد حرمه البدعه لا یستند فیها إلى دلیل لا یستند فیها إلى تشریع معیّن، بینما فی موارد السنّه الحسنه وإنشاء العادات الدینیّه فی المجتمع والأعراف ذات الطابع الاجتماعیّ یستند فیها إلى دلیل شرعیّ.

والعباره الأخرى: «ومَن سنّ سنّه سیئه»(۲).

معناها ظاهر بمقتضى المقابله، حیث یکون سبباً لنشر الرذائل بین الناس لدرجه تتحوّل إلى ظاهره اجتماعیه أی تطبیق الحرمه بشکل مُنتشر وکظاهره اجتماعیه وهذا علیه الوزر المضاعف.

۱- انظر: سنن ابن ماجه ۱: ۷۴/ ح ۲۰۳؛ المعجم الکبیر للطبرانیّ ۲: ۳۱۵/ ح ۲۳۱۲؛ و۲۲: ۷۴/ ح۱۸۴.

۲- المصدر السابق.

إذن استحداث سنّه حسنه بالشروط السابقه ليس بتفويض ممقوت أو مكروه إنّما التفويض الباطل هو أن يشرّع المتشرّعه تشريعاً ابتدائياً ومن حصول هذا التفويض فى التشريع المتنزّل فى قاعده الشعائر الدينيّه وفى قاعده «من سنّ سنه حسنه»، يُقرَّر وجهان إضافيّان لأدلّه الولايه التشريعيّه للنبىّ والأئمّه عليهم السلام المنزِّله للأصول التشريعيّه الإلهيّه.

لمحه حول الولايه التشريعيّه

ولهذا البحث صلّه ببحث منطقه الولايه التشريعيّه المفوّضه للنبىّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام تمييزاً عن التشريع الذى هو بيد الله سبحانه وتعالى وهذا غير ما يخوّل به المتشرّعه الذى هو نوع تطبيقىّ محض فى جانب المتشرّعه.

كما وردت فى ذلك بعض الآيات مثل:

((وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا))(۱).

وقوله تعالى:

((لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَهٌ حَسَنَهٌ))(۲).

وغيرها، والروايات العديده التى تثبت الولايه التشريعيّه لهم.

وللتفرقه بين المقامَين لأجل بيان حقيقه التطبيق المسموح به للمتشرّعه تفريقاً له عمّا فُوِّض به النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام هو أنّه فى عالم التقنين، سواء الوضعىّ ولغه القانون، أو لغه الشريعه السماويّه أنّ العمومات الفوقانيّه يكون تنزّلها قهريّاً إنطباقيّاً مصداقيّاً، وهناك بعض العمومات المسماه بالأصول القانونيّه

۱- الحشر: ۷.

۲- الأحزاب: ۲۱.

والأصول والأسس التشريعيّه لا تتنزّل بنفسها بتنزّل قهريّ عقليّ تكوينيّ، بل لا تتنزّل هذه العمومات الفوقانيّه القانونيّه إلّا بجعلٍ قانونيّ.

وهذه الظاهره من ضروريّات القانون هذا التشريع والجعل الموجب لتنزّل الأصول القانونيّه بمعنى تنزيل تشريعات الله عزّ وجلّ إلى تشريعات تنزّليّه نظير ما هو موجود الآن فى المجالس النيابيّه، إذ لا يمكن للمادّه الدستوريّه أن تُعطى بيد رئيس الوزراء، فضلًا عن أن تُعطى بيد موظف فى الوزاره وفضلًا عن أن تعطى بيد عامّه المجتمع، بل المادّه الدستوريه لا بدّ لها من تنزيل بواسطه المجلس النيابىّ بعد أن ينزلها المجلس النيابىّ بتنزيلات عديده، ثمّ تعطى بيد الوزير أو بيد رئيس الوزراء، ولا بدّ أن تُنزّل بتوسّط الوزير والوزاره أيضاً إلى الشُعَب الوزاريّه بتنزّلات أخرى ثمّ تعطى بيد عامّه المجتمع فهذا السنخ من التنزّلات ليس من قبيل ما طرق أسماعنا وشاع فى أذهاننا من كونها تطبيقات قهريّه مصداقيّه عقليّه تكوينيّه كلّا بل هى من قبيل تطبيقات جعليّه بجعول قانونيّه إذ لا بدّ من جعل قانونى ينزّل هذه الماده ويعدّها للتطبيق وبعض المواد القانونيّه تكون خاصيّتها كذلك، وبعضها لا تكون خاصيّتها كذلك.

والذى فُوّض إلى المكلّف أو المتشرّع هو غير سنخ ما يُوكل ويفوّض إلى النبىّ والأئمّه عليهم السلام فى التشريع إنّما هو سنخٌ تطبيقىّ ساذج بسيط، وهو تطبيق قهرىّ تنزلىّ عقلىّ بخلاف المنطقه التى يفوّض بها إلى النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم أو إلى الأئمّه عليهم السلام، فتلك تحتاج إلى جعول وتقنينات أخرى تنزيليّه نظير ما هو موجود فى المجالس النيابيّه نقول هو نظيره وليس هو عينه، إذ التمثيل إنّما هو من جهه لا ـ من كلّ الجهات، وإلّا فالمجالس النيابيّه تسمّى القوّه التشريعيّه وهى التى يكون على كاهلها وفى عهدتها تنزيل المواد الدستوريّه، ثمّ تدلى بها إلى القوه التنفيذيّه الإجرائيّه.

إذن لا ـ بدّ من تخويل تشريعىّ فى المجلس النيابىّ إذ أن بعض الكلّيّات الفوقانيّه الأمّ لا يمكن أن تتنزّل إلى عامّه المكلّفين وعامّه المجتمع بتوسّط نفس الماده الدستوريّه، فلا بدّ

من تفویض مرجع ومصدر له صلاحیّه تشریعیّه وهو الّذی یتکفّل تنزیل تلک المواد الدستوریّه بجعول تشریعیّه تنزیلیّه تطبیقیّه وهذا اصطلاح فی علم الأصول: وهو أنّ لدینا عمومات فوقانیّه تختلف عن العمومات الفوقانیّه الرائجه، التی هی تتنزّل بتنزّل قهریّ تطبیقیّ هناک عمومات فوقانیّه لا تتنزّل إلّا بجعول تطبیقیّه.

بعض الفوارق بین صلاحیّه التفویض للأئمّه علیهم السلام والقوانین الوضعیّه

اشاره

وهذا- کما یُقال- تشبیه من جهه ولیس من جمیع الجهات کل جهه إذ هناک عدّه من الفوارق، نُشیر إلی جمله منها:

الأول: أنّ الدستور بتمامه لیس إلّا بعض أبواب الفقه فی فروع الدین، فضلًا عن أصول ومعارف الدین.

الثانی: أنّ مصوّبات المجالس النیابیّه یمکن نسخها بمصوّبات المجالس النیابیّه اللاحقه فضلًا عن المصوّبات القانونیّه الوزاریّه، وهذا بخلاف التشریعات النبویّه، فإنّها لا تنسخ من غیره؛ وکذلک سنن وأحکام المعصوم لا تنسخ من غیر المعصوم.

الثالث: أن مصوّبات المجالس النیابیه لا تعدو الأنظار الظنّیه القابله للخطأ والصواب، بخلاف تشریعات النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم والوصیّ، فإنّها من عین العصمه والعلم اللدنّی.

وغیرها من الفوارق المذکوره فی مظانّها.

فهذه هی العمومات الفوقانیّه التی لا تتنزّل إلاّ بجعول تنزیلیّه أخری(۱)، وهی غیر التطبیق الساذج الذی أُوکل إلی عامّه المکلّفین، الذی هو تطبیق محض لیس فیه أیّ شائبه جعل أو تشریع أو ولایه تشریعیّه، بل هو نوع من التطبیق الساذج فهذا جواب المحذور الثانی الذی ذکره المستدلّ.

۱- وقد ذکره الأستاذ المحاضر بشرح مفصّل فی خاتمه کتابه «العقل العملیّ» ص: ۳۷۷.

وإلّا لكان كلّ تطبيقات وأداء العمومات الكلّيّه من قِبل المتشرّعه نوعاً من التشريع فيُخلط بين ما هو مشروع وما هو تشريع وبين ما هو بدعه وما هو شرعىّ فلابدّ من معرفه الفرق بين الشرعيّه والبدعيّه.

ويفرط القائل بحمايه الـدين من البـدع والمتشدّد بقاعده البدعه بتوهّم حراسه الشـريعه حيث يقع فى المحذور الذى حاول الفرار منه لأنّ طمس الشرعيّات هو نوع من البدعه وضربٌ من الإحداث فى الدين.

وينبغى المحافظه على حـدود الفوارق بين هذين الأمرَين، ومعرفه الفيصل بين ما هو شـرعىّ وبين ما هو بدعىّ لأنّ طغيان البدعىّ على الشرعىّ هو بحدّ ذاته بدعهٌ أيضاً.

تعريف البدعه

البدعه لها تعاريف عديده؛ منها: النسبه إلى الله ما لم يشرّعه، أو النسبه إليه ما لم يأمر به وينهى عنه، أو ما لم يحكم به.

أو هى إدخال فى الدين ما ليس فى الدين.

وهذا المعنى الأخير لا يمكن الإلمام به إلّا بعد الإحاطه بكلّ شؤون التشريع، كى نعلم أنّ التشريع منتفى أو غير منتفٍ لأنّه مأخوذ فى موضوع البِدعه عدم التشريع وعدم الجعل الشرعىّ.

فليس من السـهوله أن نعرف موارد البـدعه من دون الإلمـام بكـلّ عـالم القانون ومشـجّره التشـريع وشؤونهما المختلفه ومن دون معرفه كافيه- وعلى مسـتوى واسع وعميق- بالشـريعه وبموازينها وأُسسـها وقوانينها ليس من السـهل إطلاق البدعيّه على مورد من الموارد.

وما نحن فيه هو إعطاء حقّ تطبيق المعانى والعناوين الكلّيّه الوارده فى الأدلّه العامه بيـد المتشـرّعه، وهـذا لا يمتّ إلى البـدعه بأىّ صِله.

جواب المحذور الثالث

اشاره

والمحذور الثالث الذی ذکره القائل کدلیل علی أنّ قاعده الشعائر الدینیّه لابدّ أن تکون حقیقه شرعیّه ولیست حقیقه لغویّه، هو استلزام إتّساع الشریعه وزیادتها عمّا کانت علیه إذ سوف تتبدّل رسومها- لا سمح الله- وتتبدّل أعلامها وملامحها حیث تُتّخذ شعائر کثیره ومتنوّعه إلی حدّ تطغی معه علی ما هی علیه الشریعه من ثوابت ومن حاله أوّلیّه.

هذا هو المحذور وهو لیس دلیلاً علی أنّها حقیقه شرعیّه، بل هو دلیل علی أنّها حقیقه لغویّه والسرّ فی ذلک هو أنّ هذا الاتّساع والتَضخّم الذی یتخوّف ویحذر منه المستدلّ وهذا الاتّساع والانتشار علی قسمَین:

أ) إن کان اتّساعاً وانتشاراً للشریعه فهذا ممّا تدعو إلیه نفس الآیات القرآنّیه التی ذکرناها، والدالّه علی نفس قاعده الشعائر الدینیّه، وقد صنّفناها من أدله الصنف الثانی مثل آیه:

((یُرِیدُونَ أَنْ یُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ)).

فالله عزّ وجلّ یرید أن یُتمّ نوره أن یبثّه وأن ینشره وکذلک آیه:

((لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ)).

فالله سبحانه وتعالی یرید إظهار الدین.

وکذلک:

((وَجَعَلَ کَلِمَهَ الَّذِینَ کَفَرُوا السُّفْلَی وَکَلِمَهُ اللَّهِ هِیَ الْعُلْیَا)).

یرید السموّ والعلو ورفرفه المعالم والأعلام الدینیّه وهذا الانتشار لا بدّ منه، ولا بدّ أنّ له آلیّاته المتنوّعه وأسالیبه المختلفه ومن أسالیبه اتّخاذ الشعائر التی تؤدّی إلی اتّساع رقعه الدین وکثره الملتزمین به وزیاده تفاعلهم وانجذابهم إلی رسوم الدین وطقوسه.

ب) وإن كـان معنى اتّسـاع الـدين على حسـاب زوال الثوابت، وسـبباً لإعطـاء التنازلات تلو التنازلات فى الأحكام الشـرعيّه فهـذا المعنى لا ريب فى بُطلانه.

وهذا يجب أن يُجعل محذوراً ومانعاً.

لكنّ الكلام فى أنّ الشعائر المتّخذه هل هى من النوع الأوّل أم من النوع الثانى؟ هل هى توجب طمس الثوابت فى الدين أم هى- بالعكس- توجب اتّساع تلك الثوابت وانتشارها فى ضمن متغيّرات مختلفه.

الثابت والمتغيّر فى الشريعه

فالبحث يقع فى تقرير الفرق بين الثابت والمتغيّر.

أو قُل- بالعباره الإصطلاحيّه-: القضيّه الشرعيّه- مهما كانت- تشتمل على محمول وعلى موضوع ومصاديق الموضوع متعدّده ومستجدّه ومتغيّره.

أمّا قَولبه عنوان الموضوع وهيكل عنوان الموضوع والمحمول فيظلّ ثابتاً.

وهذه أحد الضوابط المهمّه جدّاً فى التمييز بين الثابت والمتغيّر، أو فى تمييز ما هو دائم فى الشريعه وما هو متغيّر المتغيّر فى الحقيقه هو المصاديق.

كما فى روايه الإمام الباقر عليه السلام فى وصفه للقرآن الكريم أنه «يجرى كما يجرى الشمس والقمر»(۱).

يعنى باعتبار اختلاف المصاديق وتنوّعها وتكثّرها.

۱- بحار الأنوار ۹۲: ۹۷، نقلًا عن كتاب بصائر الدرجات بسنده عن فضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الروايه: («ما مِن القرآن آيه إلّا ولها ظهر وبطن» فقال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، «يجرى كما يجرى الشمس والقمر»، كلّما جاء تأويل شى ء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال اللَّه: «وما يعلم تأويلَه إلّا اللَّه والراسخون فى العلم» نحن نعلمه).

سواء مصاديق الموضوع أو مصاديق المتعلّق للحكم (قد مرّ بنا سابقاً أنّ القضيّه الشرعيّه تشتمل على ثلاثه محاور: محور الموضوع، محور المتعلّق، محور المحمول).

فمصاديق الموضوع أو مصاديق المتعلّق متكثّره ومتعدّده، ومستجدّه حسب كثره الموارد وتعدّد البيئات. مثل:

((وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّهٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ))(١).

فالقوّه سواء كانت ضمن أساليب القتال القديمه أو الحديثه القوّه مصاديقها متعدّده؛ لكنّ وجوب إعداد القوه هو ثابت فى الشريعه.

فالشاهد أنّ أحد ضوابط تمييز الثابت عن المتغيّر هى أنّ جانب المحمول وعنوان الموضوع يظلّ ثابتاً غايه الأمر أنّ مصاديق آليّات الموضوع تختلف.

ففى مقام الجواب عن المحذور السابق وهو اتّساع الشرعيه- إن كان بمعنى شموليّه موضوعاتها وشموليّه قوانينها فهذا لا ضير فيه بل لا بدّ من الانتشار والاتّساع أمّا بمعنى زوال القضايا الأوّليّه وزوال جنبه الحكم وتغيّره، فهذا اللازم باطل ويكون طمساً لثوابت الشريعه وهذا هو الذى أُشير إليه فيما سبق من أنّ الفقيه- سواء الفقيه فى الفتوى أو فى الحكم السياسىّ أو القضائىّ أو أىّ جانب من الجوانب- يجب أن لا يتوسّل كثيراً باستثنائيّات القانون، أى بالعناوين الثانويّه فى جنبه الحكم أو يوقع عامّه المكلّفين فى المحاذير الشرعيّه، من قبيل التزاحم فى الملاك، أو حتّى التزاحم الامتثالىّ(٢)، فضلاً عن التوسّل بالعناوين الثانويّه فى جنبه الحكم.

١- الأنفال: ۶٠.

٢- الفرق بين التزاحم الملاكىّ والامتثالىّ هو أنّ فى التزاحم الملاكىّ يكون هناك تصادق بين المتزاحمَين فى وجود واحد، كاجتماع الأمر والنهى، مثل صلِّ ولا تغصب. أمّا التزاحم الامتثالىّ فلا يتحقّق تصادق بين المتزاحمَين فى وجود واحد، مثل: وجوب تطهير المسجد مع وجوب الصلاه.

أی یجب أن ینتبه إلی إرشاد المکلفین بسیاسیّه الفتوی والحکم بحیث لا تصل النوبه إلی الأبواب الاضطراریّه المزبوره، وإلی وجود المندوحه والفرجه عن التوسّل بالاضطرار، بل ینتبه إلی وجود المنفذ عن تصادم وتنافی الأحکام وحصول المجال والأرضیّه لإقامه کلّ حکم فی مورده من دون تنافیه مع امتثال وأداء الحکم الآخر، فیبتعد ویحذر عن المسارعه الی فرض صور الاضطرار والحرج والإکراه.

ولیس المراد أنّ التزاحم الامتثالیّ أو الملاکیّ أو التوسّل بالعناوین الثانویّه فی جنبه الحکم لیست بمقنّنه بل قُنِّنَتْ هذه من أجل أن یُستفاد منها أقلّ القلیل.

لا أنّها قُنِّنَت حتّی یستفاد منها بنحو الدوام بحیث تؤول وتعود حکماً أوّلیّاً وتبقی الأحکام الأوّلیّه معطّله وجامده فمن ثمّ یمکن المحافظه علی الثوابت بهذه الوسیله وهذا لیس بمحذور إذ المفروض أنّ جنبه الشعائر الدینیّه المستجدّه المستحدثه المتّخذه من قبل المکلّفین هی جنبهٌ تطبیقیّه کما بیّنا فهی- فی الواقع- نوع من المحافظه علی الشمولیّه الشرعیّه لأنّ کلّ ما قَصد وصمّم المتشرّعه تطبیق تلک العناوین والقضایا التی أتی بها الشرع فهذا نوع من إحیاء الشریعه وعدم طمسها وعدم اندراسها.

والعکس هو الصحیح فبدل أن یکون هذا محذوراً علی اتّخاذ الشعائر، فهو فی الواقع دلیلاً علی صحّتها لإحیاء وانتشار الدین. فتبین مما مرّ أنّ أدله الطائفه الأولی من الآیات التی اشتملت علی لفظه الشعائر- شعائر الله- مثل:

((ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ)).

هی أیضاً من العمومات الباقیه علی عمومها کقضایا شرعیّه ورَدت فی النصوص القرآنیّه أو الروائیّه علی حقیقتها اللغویّه، کما هو حال الطائفه الثانیه من الأدله.

وما ورد من تطبیقها علی مناسک الحجّ مثلاً، فهو من باب تطبیق العامّ علی الخاصّ لا من قبیل التحدید والحصر.

الدليل الاعتراضىّ الرابع والجواب عنه

يبقى دليل رابع للقائل، بأنّ قاعده الشعائر الدينيّه حقيقه شرعيّه، وهو أنّ الشارع قد طبّق هذه القاعده فى بعض المصاديق، مثل:

((وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ)).

ممّا يعنى أنّ هذا المضمون الفوقانىّ يحتاج فى التنزّل إلى جعل الشارع وبعباره أُخرى، فقد أشرنا سابقاً أنّ بعض العمومات الفوقانيّه (سواء الوضعيّه أو الشرعيّه) تنزّلها ليس قهريّاً تطبيقيّاً عقليّاً بل تحتاج إلى تنزّل جعلىّ تطبيقىّ مثل:

((إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ)).

أمّا كيف نتبيّن مواضع العدل، فلا بدّ من معرفه للحقوق المختلفه من قبل الشارع نفسه، وأىّ مورد هو أداء لحقّ الغير؟ وأىّ مورد ليس بهذا النحو؟ وإلّا فإنّ العمل بعموم.

((إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ)).

من غير معرفه مواضع العدل من الشارع لا يكون جائزاً.

فإذن، فى تلك العمومات الفوقانيّه التى لا يمكن أن تتنزّل قهريّاً وعقليّاً على المصاديق، لا يمكن للفقيه أن يستدلّ بها على المطلوب، لأنّ المفروض أنّها عمومات فوقانيّه تحتاج فى التنزّل إلى جعل شرعىّ أيضاً، وإلى تشريع آخر تطبيقىّ من الشارع(۱)

۱- كما مثّلنا سابقاً بالمواد الدستوريّه إذ لا يمكن لرئيس الوزراء أن يتمسّك بها فى التنفيذ حيث يقال: لا بدّ من مجلس نيابىّ ينزّل هذه الماده الدستوريّه ثمّ يتم العمل بها ثمّ أنّ موظف الوزاره أو شُعبه من الوزاره هل يمكن أن يعمل بماده نيابيّه قانونيه تصدر من المجلس النيابىّ؟- كلا، فإنّه يخطّأ فى ذلك بل لا بدّ من أن يأخذ رئيس الوزراء أو الوزير المعيّن المادّه وينزّلها إلى مواد وزاريّه أُخرى تنزّليه، ثمّ بعد ذلك يمكن لمدير الشعبه الإداريّه أن يعمل بتلك الماده النيابيّه، أو الماده الوزاريّه التى نُزّلت. وكذا لو أنّ أحداً من عامّه الناس عمل بمادّه من المجلس النيابىّ، فإنّه يُخطّأ ويحاسب على ذلك لضروره صدور تلك الماده القانونيّه النيابيّه بتوسّط الشُعَب الوزاريّه كى يستطيع عوام المكلّفين أن يعملوا بها وهذا الذى نراه من طبيعه القوانين ليس مخصوصاً بالقوانين الوضعيّه، هذا هو من الماهيّات الأوّليّه لنفس لغه القانون وطبيعه التقنين أو طبيعه عالم الإعتباريّات. فمن الماهيّات الأوّليّه والإعتباريّات فى عالم القانون والتشريع: أنّ بعض العمومات فيه لا تتنزّل إلّا بجعلٍ وتشريع من الشارع.

فمن الحريّ والجدير أن تكون قاعده الشعائر الدينيّه كذلك أيضاً.

لأنّنا رأينا أنّ الشارع قد جعل البُدن من شعائر الله ممّا يشير الى أنّ الشعائر وإن كانت عمومات قد تعلّق الأمر بها لكن هى من العمومات الفوقانيّه من النمط الثانى التى يحتاج فى تنزّله إلى جعول تشريعيّه.

وإلى تشريعات تنزّليّه لا أنّها تتنزّل قهريّاً مثل بقيه العمومات الأخرى.

وهذا هو الدليل الرابع على أنّ قاعده الشعائر الدينيّه قاعده توقيفيّه شرعيّه وأنّها حقيقه شرعيّه.

ولكن هذا الاستدلال يمكن الإجابه عليه بما يلى:

أنّ كثيراً من العمومات ليست قطعاً عمومات من النمط الذى يحتاج فى تنزّله إلى جعول تطبيقيّه بنمط الحقيقه الشرعيّه، أى الاعتبار الشرعيّ المغاير للاعتبار الوضعيّ العقلائىّ أو العُرفىّ من قبيل: الصلاه الفاقده للسوره نسياناً، أو الفاقده لأجزاء معينه نسياناً أو خطأً فإنّ الشارع يصحّحها بقاعده «لا تُعاد الصلاه إلاّ مِن خمس» وهى الأركان؛ أمّا غير الأركان فلا تُعاد الصلاه لأجلها.

هذا تصحيحٌ وتصرّف من الشارع لبعض المصاديق، ومجرّد تصرف الشارع وتدخّله بجعول تطبيقيّه ليس دليلاً على كَون ذلك العموم لا يتنزّل إلاّ بالتشريع والجعل التطبيقىّ، الذى هو من نمط الحقيقه الشرعيّه والاعتبار الشرعى دون الاعتبار العقلائىّ

والعرفىّ، كما هو الحال فى البيع والعقود وبقيه الجعول العرفيه.

بـل كثير من العمومات لها مصاديق تكوينيّه وتنزّلات تكوينيّه، لكن مع ذلك قـد يتصـرّف الشارع لمصـلحهٍ ما فى تحديـد بعض المصـاديق، فلاـ يعنى ذلـك أنّ الشـارع قـد جعـل ذلـك العموم عموماً يحتاج إلى تشـريع تنزيلىّ، غايه الأمر أنّه قـد أذن للعُرف والمتشرّعه باتّخاذ بعض المصاديق لإطلاق عنوان الشعيره على المعنى اللغوىّ فى الأدلّه، كما تقدّم ذلك مفصلاً.

وأساس هذا الدليل يرتبط بمعرفه ضابطه التوقيفيّه وغير التوقيفيّه؟.

باعتبار أنّ التوقيفيّه هى ضابطه من الضوابط الشـرعيّه فأىّ مورد يكون الأمر فيه توقيفيّاً، فيكون اتّخاذ شى ء من المتشرّعه فيه بدعاً وتشريعاً.

وما لم يكن المورد توقيفيّاً، فالاتّخاذ من قبل المتشرّعه يكون شرعيّاً.

فالتوقيفيّه – إذن – إحدى العلامات، وإحدى المقدّمات التى تؤثّر فى معرفه الشـرعيّه عن اللاشـرعيّه أو البدعيّه عن اللابدعيّه، فلا بدّ من معرفتها.

وقد يتراءى من كلمات العلماء أنّ القدر المتيقّن من التوقيفات هو العبادات.

وبكلمه موجزه نوضّح الأمر:

هناك عدّه تعريفات تُذكر للبدعه المحرّمه.

منها: هى نسبه ما لم يفعله الشارع إليه.

ومنهـا: هى النسـبه والإخبـار عن الشـارع بـأمر أو تقنين أو حكم (سواء تكليفيّاً أو وضـعيّاً) من دون علم بل عن شكّ أو جهل أو احتمال،.

وإن كان فى الواقع قد يكون الشارع قد شرّعه إلاّ أنّ النسبه بغير علم تكون نوعاً من التشريع.

فحصل لدينا فرق بين التعريف الأوّل والثانى فى التعريف الأوّل النسبه إلى الشارع ما لم يشرّعه وما لم يقنّنه لو نُسب قانون ما إلى الشارع وكان الشارع قد شرّعه لم يكن ذلك تشريعاً، وإن كانت النسبه إلى الشارع من دون علم بخلاف التعريف الثانى البدعه: هى النسبه إلى الشارع ما لم يُعلم، سواء شرَّعه الشارع فى الواقع أم لم يشرّعه وهناك تعاريف أخرى تُذكر للبدعه.

والتوقيفيّه: هى أنّ كلّ ما تريد أن تنسبه إلى الشارع يجب أن يكون موقوفاً على العلم أو موقوفاً على أنّ الشارع هو الذى قد أنشأه وجَعَله وحكم به ومن ثَمّ تنسبه للشارع وليس المقصود النسبه إلى الشارع فى مقام الإخبار فقط بل تعمّ النسبه حتّى موارد التديّن مثلًا: يتديّن أو يداين الآخرين فى المعاملات أو فى العبادات بالمعنى الأعمّ الشامل لكلّ الإيقاعات والعقود والعبادات.

التديّن أو المداينه بشى ء على أنّه من الشارع يحتاج إلى التوقيف مطلقاً.

إمّا التوقيف: بمعنى أنّ الشارع يجعله، ومن ثمّ يتديّن المكلّف به ويداين الآخرين.

أو التوقيف: ومعناه- علاوه على تشريع الشارع وجعله وتقنينه- أنّه ينبغى العلم بذلك أى لا يتديّن ولا يداين الآخرين إلّا بعد عِلمه بجعل الشارع.

من هنا يتّضح أنّ التوقيفيّه فى قبال الإمضائيّات وما يُكتفى فيه بعدم الردع:

هى كلّ أمر تقنينىّ أتديّن به أو أداين الآخرين به على أنّه من الشارع، هذا موقوف على الشارع وليس مخصوصاً بالعبادات فقط أو على العلم بجعل الشارع فقاعده توقيفيّه الأمور ليست مختصّه بالعبادات بل فى كلّ فصل أو باب من التقنين فى الشريعه إذا كنتُ أنا أتديّن به، وألزم نفسى به أو ألزم الآخرين به - فيما إذا كانت معامله بالمعنى الأعمّ سواء جنبه قضائيّه أو جنبه الأحوال الشخصيّه أو جنبه معاملات، أو جنبه عبادات وفى أىّ فصل، أىّ شعبه من القانون - فيجب أن تكون موقوفه على

جعل الشارع أو أنّها موقوفه على العلم بجعل الشارع.

فإذن قاعده التوقيفيّه مدارها ومناطها هو التديّن والمداينه على أنّها من الشارع هذا السلوك التدينى أو الإلتزاميّ أو التبعيّه التى لا تقتصر على مظهر الأفعال الجارحيّه بل حتّى الأفعال الجوانحيّه، بل حتّى الإعتقادات هذه السلوكيّه المعيّنه فى كلّ أفعال الإنسان المختار إذا كانت على أساس إتّباع الشارع فتكون موقوفه على جعل الشارع أو على عِلمه بجعل الشارع.

التوقيفيّه وحدود الديانه

وقد يطرح سؤال فيما إذا كان الإنسان يداين نفسه أو يداين الآخرين على أمر معين لا على أنّه مجعول من الشارع فهذا ليس أمراً توقيفيّاً، فهل يكون حلالاً وإن لم يقرّ الشارع بذلک.

مثلًا: أن يداين الآخرين بمعامله جديده- فرضاً- لا يقرّها الشارع.

(كالذين يتعاملون بالربا- مثلاً- لا- يتعاملون على أنّه مجعول من قِبل الشارع) أو الذين يتعاملون بمعاملات جديده لا يُقرّها الشارع ولا يمضيها أو يتعاملون أو يلتزمون فيما بينهم بأمور لا يقرّها الشارع وهم أيضاً لا يلتزمون فيما بينهم على أنّها من الشارع فهذا هل يكون حلالاً وجائزاً، باعتبار أنّه أمرٌ ليس توقيفياً.

لأنّ ضابطه التوقيفيّه- كما سبق- هى المداينه والتداين على أنّه أمر من الشارع.

فإذا لم يكن مبتيّاً على ذلک فلا يكون أمراً توقيفيّاً فيكون حينئذ مسوغاً ومشروعاً ولو بالجواز العقليّ، وهو مجرى أصاله البراءه، هذا استفسار يُطرح فى تعريف التوقيفيّه وتوضيح الجواب عن هذا الاستفسار، أن نقول: ليس كلّ مورد غير توقيفيّ يكون ارتكابه سائغاً وحلالاً وجائزاً أو أنّه يكون مجرى البراءه إذ أنّ الأفعال المحرّمه قد

ردع وزجر ونهی عنها الشارع، سواء کان الفعل فعلاً ساذجاً أو بناءاً تقنیتیّاً من العرف العقلائیّ، وعموم النواهی الشرعیّه ناظره ومنصبّه علی الأفعال الدارجه للصدّ عن وقوعها، سواء کانت ذات وجود تکوینیّ أو کانت ذات وجود اعتباری، کالمعاملات والإیقاعات العرفیّه، وإن لم ینطبق علیها فی نفسها أنّها من الأمور التوقیفیّه لا فعلها ولا ترکها.

فلو فرض استحداث معامله جدیده قانونیّه، ولم تکن ممضاه من الشارع بتوسّط العمومات، وبالتالی سوف تکون مندرجه تحت النهی العامّ.

مثل:

((وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ)).

ثمّ جری التعامل بها وأخذنا نداین بعضنا البعض بممارستها فهذا البناء المعاملیّ محرم، لکنّ حرمتها لیس من باب البدعیّه لأنّنا لا نتداین بها علی أنّها مجعوله من قِبل الشارع فنکون قد تخطّینا ما هو توقیفیّ فلیس تحریمها من جهه تخطّی وتجاوز ما هو توقیفیّ إنّما تحریمها ناشئ من مخالفه النهی عن الأکل بالباطل، ولو بُنی علی الالتزام بمنهاج القوانین الوضعیّه فی المعاملات عموماً، لکان من باب التدیّن بغیر دین الله وهذا بحث آخر.

کما لو أراد الإنسان أن یتّبع قانوناً معیناً فی کلّ أبوابه وبُنوده لم یرد فیها شی من الله عزّ وجلّ وأن یتّبعه ویتقیّد به لا علی أنّه من الشارع بل علی أنّنا وضعناه بأنفسنا فالحرمه هنا من جهه أخری وهی التدیّن والاتّباع لما لیس شِرعه من الله عزّ وجلّ فلیس کلّ ما هو محرّم ناشئاً من تخطّی وتجاوز الأمر التوقیفیّ، بل قد یکون الشی ء تقنیناً ونوعاً من الإنشاء التقنینیّ والاتخاذیّ والوضعیّ وهو حرام من باب التدیّن بغیر دین الله.

الخلاصه

المـداینه والتدیّن والاتّخاذ والإنشاء والتقنین قد یکون تشـریعاً، وهو بدعه وحرام وقد یکون تقنیناً ومداینه، فهو حرام، لکنّ حُرمته لیست من باب التشریع والبدعه، ولا من باب تجاوز الأمور التوقیفیّه.

فإذن، قاعـده توقیفیّه الأمور وأنّها بیـد الشارع لها مـدار ومجال معیّن، وهی المداینه سواء لنفسه أو للآخرین علی بشـی ء علی أنّه من قِبل الشارع، من دون علم أو من دون تشـریع الشارع فالأمر التوقیفیّ هو أن لا تتـدیّن ولا تـداین بشـی ء سواء فی العبادات أو فی المعاملات بالمعنی الأعمّ، وسواء فی الفقه الفردیّ أو فی الفقه الاجتماعیّ من دون إیقاف من قبل الشارع علی ذلک التقنین.

والإیقاف علی ذلک التقنین یعنی إنشاء الشارع لذلک وإعلامه لک بذلک، المتقوّم بالتشریع من قِبل الشارع وأن یُعلمه بذلک.

والسـرّ فی أنّ کلمات کثیر من الفقهاء تقتصـر فی قاعـده توقیفیّه الأمور علی العبادات لا بغرض حصـرها فی العبادات؛ بل لکونها فی العبادات واضحه وجلیّه، أی من باب ذِکر أوضح المصادیق وأنّ العبادات- بلا ریب- توقیفیّه.

والمعاملات أیضـاً إذا ارتُکبت علی أنّهـا شـرعیّه فهی أمر توقیفی یجب أن یؤخـذ من الشـارع کی یتـدیّن به علی أنّه من الشارع وعلی أنّه من دین الله وإلاّـ سیکون تجاوزاً للأمور التوقیفیّه، وبالتالی یصـدق علیه أنّه بـدعه أو تشـریع فالاعتراض بقاعـده الأمور التوقیفیّه للاسـتدلال علی أنّ قاعده الشعائر الدینیّه حقیقه شرعیّه لیس فی محلّه لأنّ الشارع قد أوقفنا علی تشریع مثل هذه الشعائر غـایه الأـمر أنّه ورد بعنـاوین عـامه وهی إتمـام نور الله، وإعلاء أحکام الـدین ولا ریب أنّ هـذه من الأمور التی لو طُبّقت ونُفِّذت لکانت من أوضح العوامل لنشـر أحکام الدین لأنّ نشـر سیره الرسول صـلی الله علیه وآله وسـلم- من باب المثال- التی هی أحد الشعائر الدینیّه هی نوع من نشر الأحکام الدینیّه والمعالم الدینیّه.

فلا يكون اتّخاذ الشعائر المستجدّه أو المستحدثه مخالفه لقاعده التوقيفيّه للأمور ولذلك قلّما يستعمل الفقهاء قاعده توقيفيّه الأمور فى المعاملات، بخلاف باب العبادات.

إذ فى باب المعاملات تتوفّر عناوين عامّه قابله للتنزّل ولتغطيه كلّ المستجدّات الموضوعيّه بقيود وشروط مهذّبه للظواهر والحالات الماليّه فلا يكون اتّخاذها نوعاً من التجاوز على قاعده توقيفيّه الأمور.

بخلاف باب العبادات حيث لا يوجد فيها عمومات قابله للتنزّل فى كلّ الأحوال والظروف المختلفه، بمثل: صلّوا بكلّ زلفه وخضوع أو، زكّوا بكلّ قدر أو حجّوا بأىّ إفاضه وزياره.

وإنّما هى محدّده بأجزاء وشرائط وقيود خاصّه ومن ثمّ لا يمكن اتّخاذ صلاه جديده، أو زكاه جديده، أو ضريبه ماليّه جديده- غير الزكاه والخمس- أو نسك جديد فى الحجّ وإلاّ فقاعده توقيفيّه الأمور لا تختصّ بالعبادات دون المعاملات.

والعمومات فى أدلّه الشعائر- التى هى من الصنف الثانى أو الثالث- لم تُحدّ بحدّ معين، بل أرسلها الشارع على عمومها فهى تتنزّل إلى المصاديق المستجدّه والخصوصيّات المختلفه بمقتضى النقاط الثلاث التى سبقت.

يظهر من الأجوبه السابقه أنّ الوجوه الأربعه أو الخمسه التى أقيمت على أنّ قاعده الشعائر الدينيّه حقيقه شرعيّه ليست بتامّه ومن ثمّ يكون ما يُتّخذ من شعائر دينيّه مستجدّه أو مُستحدَثه له دليله الشرعىّ ويكون خالياً من الإشكال وتابعاً للضوابط الشرعيّه المقرّره.

والمفروض أنّ هذه الشعائر واجده لرُكنَى ماهيّه الشعائر كما ذكرنا.

باعتبار توفّر الركنَين ضمنها: ركن الإعلام والبثّ وركن الإعلاء والتعظيم كما مرّ ظهور الأدلّه فى ذلك وإن لم تشتمل الطائفه الثانيه والثالثه من الأدلّه على لفظ

الشعائر، إلّاأنها مُرسله، مطلقه وغير مقيده وغير محدّده، وقد ورَدت فى مقام البيان ولم يحدّدها الشارع فهى دالّه بوضوح على أنّ ما هو من صِنوها وسنخها- وهى الطائفه الأولى- ليست بحقيقه شرعيّه وإنّما هى حقيقه وضعيّه لغويّه.

التعبّد بالمصاديق

بقى أن نوضّح أنّ تعبّد الشارع فى بعض الموارد بالمصاديق لا يدلّ على أنّ ذلك المعنى حقيقه شرعيّه توقيفيه ويجدر بالمقام ذكر المناسبه بين قاعده توقيفيّه الأمور وبين البحث الأصوليّ عن الحقيقه الشرعيّه والحقيقه اللغويّه.

حيث إنّ فى المورد الذى يكون العنوان حقيقه شرعيّه يتمّ إعمال قاعده توقيفيّه الأمور إعمالاً تامّاً بخلاف الموارد التى لا يتصرّف الشارع فيها فى العنوان ومعناه، ويبقى معنى اللفظ المعين على حقيقته اللغويه، والشارع حينما شرّع وقنّن الحكم أرسل العنوان والمعنى على إطلاقه وكلّيّته.

مثل قول الشارع: برّ والدَيك- أو عليك بصله الأرحام فلم يحدّد الشارع خصوصيّات عمليه برّ الوالدين أو جزئيّات صله الرحم، وإن أُلزِم بخصوص بعض المصاديق، كالنفقه والاستئذان فى النذر والنكاح.

فالمفروض أداء كلّ ما يتحقق به برّ الوالدَين، أو صله الرحم.

فبرّ الوالدين وصله الرحم وإن أتى بهما على أنّه إمتثال لأمر شرعىّ، لكن لم يحدّد الشارع هذا العنوان العام وبقى على معناه اللغوىّ فهو وإن كان أيضاً من الأمور التوقيفيّه فى الحكم إلّاأنّه أرسل مصاديق وخصوصيّات ذلك العنوان العام.

بخلاف ما إذا قال الشارع صلِّ، أو حجّ، أو اعتكف، أو صمّ.

فيتّضح بذلك وجه التفرقه عند الأصوليّين بين الحقيقه الشرعيّه وقاعده الأمور التوقيفيّه، وهو أنّ الإيقاف والتشريع وإعمال ولايه الشارع فى التشريع فيما ينسب إليه

ویتدّین به بذلک، سواء فی ناحیه الحکم أو المتعلّق والموضوع، بینما الحقیقه الشرعیّه فی خصوص ماهیّات العناوین.

ومن ثمّ یتبیّن جواب هذا التساؤل- إضافه لما مرّ- من أنّ الشارع قد یتعبّد فی بعض الموارد بمصادیق یلحقها بالطبیعه، أو یُخرجها عن الطبیعه، مع کون ذلک المعنی العام وطبیعه الفعل لیست بحقیقه شرعیّه فالتعبّد إنّما هو بالمصداق مثلاً ورد فی الأثر أنّ:

«جهاد المرأه حُسن التبعّل»(۱).

مع أنّ الشارع لم یجعل للجهاد حقیقه شرعیّه فالتعبّد هو فی دائره المصداق لا فی صقع المعنی الکلّیّ أو قال: بیع المنابذه لیس بیعاً مع أنّه من الواضح أنّ البیع لیس حقیقه شرعیّه بل هو حقیقه لغویه یتعبّد بها الشارع.

وقد یتعبّد الشارع بإخراج مصداق أو إلحاق مصداق بطبیعه، مع أنّ هذه الطبیعه تبقی علی حالها فصِرف تعبّد الشارع فی مثل:

((وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَکُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ))،أو ((إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَهَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ)).

وجعل الصفا والمَروه والمشعر والبُدن والهدی التی تذبح یوم العاشر فی منی (الأضحیه) وغیرها من الشعائر لا یدلّ علی الحقیقه الشرعیّه ولا یدلّ علی عدم بقائها علی حقیقتها اللغویّه وصِرف تعبّد الشارع بمصداق معین إمّا بإدخاله ضمن دائره الموضوع أو بإخراجه عنها لا یدلّ علی کون قاعده الشعائر حقیقه شرعیّه، بل تبقی علی معناها اللغویّ.

والنتیجه التی ننتهی إلیها فی الجهه الرابعه هی: أنّ الشعائر الدینیّه باقیه علی حقیقتها اللغویّه، وأنّها لیست توقیفیّه من قِبل الشارع المقدّس من جهه شعیریّتها. ووجود مصداقها لیس تکوینیّاً کما مرّ بل هو اعتباریّ، کالبیع وکبقیّه المعاملات.

۱- بحار الأنوار ۱۰: ۹۹.

الجهه الخامسه: متعلّق الحکم لقاعده الشعائر

اشاره

وهو التعظيم للشعائر وحرمه الابتذال والإحلال لها.

- ((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ)).

- ((وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ)).

- ((وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ)).

والبحث حول المتعلّق يقتضى تقرير النقاط التاليه:

النقطه الأولى

يجب الالتفات إلى أن وجود الشعيره والشعائر، هو أشبه ما يكون بالوضع، حيث إنّ كلّ موضوع تزداد صلته وارتباطه ووثاقته وعلاميّته للموضوع لـه بكثره الاستعمال أو بأسباب ومناشى أخرى، فيصبح هناك نوع من العُلقه الشديده بين الموضوع والموضوع له كما هى العلقه بين اللفظ والمعنى فى اللغه.

فبعض الأمور توضع علامات لمعنى معين، وكلّ ما تقادَم الزمن وتزايد الاستعمال تُصبح أكثر صِلة بذلك المعنى إذ يَدل أن يأتى فى الذهن بالموضوع له وهو المعنى، يأتى بنفس الموضوع وهو اللفظ، فيحكم على اللفظ بأحكام المعنى من شدّه الوثاقه والصله والربط ومن ذلك تُستقبح بعض الألفاظ لقبح المعانى وكثره استعمال تلك الألفاظ فيها، بخلاف مرادفاتها التى يقلّ استعمالها فى ذلك المعنى، مثل لفظ الفَرج حيث يقلّ استعماله فى المعنى الموضوع له، بخلاف مرادفه من الألفاظ التى يكثر استعماله فيه.

ومن هـذه النقطه الأولى، نلتفت إلى أنّ العلامات والأوضاع الّتى توضع لمعانٍ معيّنه تختلف فيما بينها بشدّه العلقه أو خِفتها فبعضها علاميّته واضحه لدى كلّ الأذهان.

وبعضها علاميّته واضحه لدى قطر معين أو مدينه معينه، أو طائفه معينه، أو شريحه معينه دون شرائح أُخرى.

إذن: بيانيّه العلامه والأمور الاعتباريّه والمعنى تختلف شدّةً وضعفاً.

ويمكن التمثيل بالأحكام الدينيّه أنّ بعضها ضرورىّ أو بديهىّ وبعضها ضرورىّ عند فئه خاصه كالفقهاء وبعضها قد يكون نظريّاً عند صنف وضروريّاً عند صنف آخر بعضها قد تكون قطعيّاً، لكن نظريّاً وبعضها غير نظرىّ بل ظنىّ وهكذا، فهى على درجات أيضاً.

ومعالم الدين أو الشعائر الّتى هى من مصاديق المَعْلميّه والأمور الاعتباريّه الوضعيّه تختلف أيضاً فى علاميّتها وفى بيانيّتها للمعنى الدينىّ، أو للحكم الدينىّ، أو للسِّمه الدينيّه شدّةً وضعفاً لتلك السمات مثل رسم خطّ لفظه الجلاله المعدوده من الشعارات- هذه اللفظه (لفظه الجلاله) أو إسم النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم- أو أسماء الأئمه عليهم السلام يترتّب عليها أحكام خاصّه، مثل حُرمه لمسها للمُحدِث أو حرمه تنجيسها ووجوب تطهيرها وذلك نوع من التعظيم لنفس هذه الشعيره والعلامه للمعنى الدينىّ.

فملخّص النقطه الأولى أنّ الأمور المَعْلَميّه لمعانى الدين على درجات متفاوته بعضها شديد وبعضها متوسّط وبعضها خفيف الصله كما أنّها تختلف بحسب الأوصاف وبحسب الفئات والشرائح وهذه نقطه مهمّه مؤثّره فى أحكام الشعائر الدينيّه كما سيأتى.

النقطه الثانی

أنّ الشعائر الدینیّه- حیث إنّها علامه- لا بدّ أن ترتبط بذی العلامه وهو المعنی الدینیّ أقصد معنیً معیّناً من المعانی الدینیّه فصلاً من الفصول الدینیّه، رکناً من الأرکان الإسلامیّه، هیکلًا من هیاکل الدین القویم؛ وتختلف بعضها عن البعض قدسیّهً وتعظیماً بسبب المعنی الذی تدلّ علیه وهذا الحکم من المسلّمات لدی المذاهب الإسلامیّه الأخری، مثلًا الهاتک لحرمه الکعبه یُحکم علیه بالإرتداد والقتل، أمّا الذی یهتک المسجد الحرام (البیت الحرام) فلا یحکم علیه بالکفر فالذی یُحدِث فی المسجد الحرام لا یحکم علیه بالکفر، لکنه یُحدّ بالقتل أمّا الذی یُحدث فی الحرم المکّیّ بقصد الإهانه فیُعزّر ولا یُحکم علیه بالإرتداد ولا یقتل وهذه أحکام وردت فی روایات معتبره وقد أفتی علی طبقها العلماء وهی فی الجمله محلّ وِفاق حتّی عند جمهور العامّه.

هذا الإختلاف فی الحکم بین الکعبه کشعار وحکم المسجد الحرام کشعار وحکم الحرم المکی کشعار هو أوضح دلیل علی هذا الأمر.

مثال آخر: التفریق بین اسم الجلاله وصفات الجلاله، أو ما بین لفظ الجلاله ولفظ «جبرئیل» أو التفریق بین إسم الجلاله وإسم النبیّ والأئمّه وأسماء بقیّه الأولیاء أو التفریق مثلاً- بین القرآن الکریم وبین الکتب الدینیّه الأخری وإن کانت کتب أحادیث أو سنّه نبویّه أو معصومیّه أو التفریق بین الکتاب الدینیّ والمصحف الشریف.

المصحف الشریف علامیّته علی کلام الله سبحانه وتعالی کلام ربّ العزه.

کلام ربّ الکون وربّ الخلیقه علی کلام الوجود الأزلیّ بینما الکتاب الدینیّ الآخر یدلّ علی مضامین لأحکام إسلامیّه، ویختلف- من ثمّ- حتّی فی الحُرمه والقدسیّه.

کذلک الکعبه التی هی شعار ومعلَم دینیّ تختلف فی الشرف والقدسیّه عن المسجد

الحرام وتختلف عن الحرم المكّيّ فيلاحظ أنّ التعظيم معنى تشكيكيّ» والابتذال وشدّه الحرمه وخِفّه الحرمه وشدّه وجوب التعظيم وخفّته تتبع أمراً آخر أى أنّها تتبع المعنى الذى وضع الشِعار علامه له والمَعْلَم الذى وضع الشعار علامه له.

إذن فى النقطه الثانيه يتبيّن أنّ الشعائر تختلف شدّه وضعفاً وتختلف أهميّةً ومنزلةً بحسب المعنى الذى تدلّ عليه والتعظيم يختلف أيضاً بتبع ذلك.

ونتيجه هاتين النقطتين أنّ التعظيم يختلف باختلاف إمّا العُلقه بين الشعار والمعنى الدينىّ الذى يدلّ عليه، أو قُل بين العلامه وذى العلامه ويختلف باختلاف شدّه وخفّه العُلقه.

تارةً بعض الأحكام تختلف بسبب شدّه وضعف العلاقه (انشداد العلامه لذى العلامه والشعيره مع المعنى) وتاره يختلف الحكم بسبب ذى العلامه.

والمعنى الذى جُعلت الشعيره مَعلماً له وإعلاماً له وهذا اختلاف من جنبه أخرى وكلّ منهما مؤثّر فى حكم الشعائر مثلًا: الشعيره المعيّنه التى تستجدّ وتُستحدَث، تاره توضع شعيره فى باب الحجّ وتاره توضع فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتاره توضع فى باب الشعائر الحسينيّه أو فى باب حفظ وتلاوه القرآن وتعظيمه وتاره فى باب عماره قبور الأئمّه عليهم السلام، وهكذا.

إذن الشعيره تختلف بحسب المعنى الذى توضع له بمقتضى النقطه الثانيه.

وتاره تختلف الشعيره بحسب شدّه العُلقه مع المعنى الذى توضع له، فتاره هى شديده الصِله والعلقه والدلاله، بيّنه الدلاله على المعنى الذى توضع له وتاره أخرى هى غير بيّنه كما تُقسّم الدلالات إلى: بيّنه بالمعنى الأخصّ، وبيّنه بالمعنى الأعمّ أو دلاله نظريّه(۱) والأحكام التى تترتّب على وجوب تعظيم تلك الشعائر أو العلامات والمعالم

۱- البيّن بالمعنى الأخصّ: هو ما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّر اللازم بلا حاجه إلى توسّطشى آخر. - البيّن بالمعنى الأعمّ: ما يلزم من تصوّره وتصوّر الملزوم وتصوّر النسبه بينهما الجزم بالملازمه. - الدلاله النظريّه (غير البيّن): وهو ما يقابل البيّن مطلقاً، بأن يكون التصديق والجزم بالملازمه لا يكفى فيه تصوّر الطرفَين والنسبه بينهما، بل يحتاج إثبات الملازمه إلى إقامه الدليل عليه. كتاب المنطق ۱: ۹۹.

الدينيّه من حيث الحكم بالتعظيم ووجوب التعظيم، وشدّه التعظيم أو خفّته كلّها تتبع طبيعه العلاقه بين الشعيره أو المعلَم والمعنى الذى تشير إليه فإن كان شديد العُلقه بحيث لا يخفى على أحد، فلا يُقبل دعوى الشُبهه والبدعيّه فى ذلك أصلاً.

كذلك يختلف المعلَم أو المعنى الذى توضع له الشعيره، فإن كان معنىً مقدّساً لدرجه عاليه فالأحكام المترتّبه عليه تختلف عمّا هى عليه فى المعنى الفرعىّ من فروع الدين مثلاً، وبتبع ذلك اختلاف نوع ودرجه التعظيم والتبجيل وحرمه الابتذال من شعيره لأخرى، حيث لا يكون على وتيره واحده بسبب هاتين النقطتين المذكورتين.

فتعظيم كلّ شعيره يكون بحسبها يعنى بحسب المعنى الذى توضع له، وبحسب شدّه الصله التى تتّصل وتتوثّق.

ونعمَ ما ذكر صاحب الجواهر- وقد تقدمت الاشاره إليه- فى بحث الطهاره، حيث قال: إن كلّ شى ء بحسب ما هو معظّم عند الشارع يجب تعظيمه.

ويشير بذلك إلى الاختلاف بحسب المعنى؛ وهو مفاد الآيه الكريمه فى سوره الحجّ:

((وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ)).

يعنى كلّ شى ء له حريم وحرمه وعظمه عند الشارع يجب أن يراعى الاحترام والتبجيل بحسب ما هو عند الشارع ولا ريب فى أنّ حريم حرمات الله مختلف الدرجات وأنّها ليست على درجه واحده ولا على وتيره ثابته.

النقطه الثالثه

أنّ كلّ متعلَّق ينطبق على المصاديق على استواء مثل لفظه الإنسان ينطبق على كلّ أفراد البشر على حدّ سواء(۱).

وهناك عنوان آخر- كالعَدد- ينطبق على الألف أشدّ من انطباقه على العشره وهكذا باب الألوان: فالسَواد: ينطبق على السواد الشديد أشدّ من انطباقه على السواد المتوسّط أو الخفيف وهناك موارد أخرى عديده مثل الشِدّه تنطبق على الأشدّ أقوى من انطباقها الأقل شده.

فالعناوين على نحوَين قِسم منها يسمّى متواطئ(۲)، بشكل سواء: يطأ وطأه واحده على كلّ مصاديقه وقسم تشكيكی(۳) أی: ينسبق الذهن إلى بعض مصاديقه قبل انسباقه إلى البعض الآخر ووجود الطبيعه فی بعض الأفراد أشدّ أو أقوى أو أكثر من الأفراد الأخرى.

فإذا أمر الشارع بطبيعه تشكيكيّه أو نهى عن طبيعه تشكيكيّه مثل:الأمر: ببرّ الوالدين، أو بصله الأرحام، فإنّ صله الرحم على درجات: درجه عليا، ودرجه وسطى، ودرجه دانيه وكذلك الحال بالنسبه لبرّ الوالدين والعِشره بالمعروف مع الزوجه.

وهذه الظاهره موجوده فی القانون الوضعیّ أيضاً، ولا تختصّ بالقانون الشرعیّ، فالطبيعه ذات الدرجات التشكيكيه ذات الحكم الإلزامیّ لا تكون كلّ مراتبها إلزاميّه بل أنّ القدر المتيقّن منها بحسب موارده؛ ففی النهی يكون الأعلى هو القدر المتيقّن، وفی الوجوب يكون الأدنى هو المتيقّن وهذا هو الإلزامیّ فحسب والبقيه ندبيّه راجحه إن

۱- نعم بلحاظ الآخره والبرزخ قد تكون إنسانيّه الإنسان أشدّ من إنسانيّه الآخر بحسب خُلُقِهِ وعَمله الصالح لا بحسب لونه أو حسبه ونسبه، وهذا بحث آخر.

۲- المتواطئ: هو الكلّیّ المتوافقه أفراده فی مفهومه والتواطؤ هو التوافق والتساوی.

۳- المشكّك: هو الكلّیّ المتفاوته أفراده فی صدق مفهومه عليها

كان الحكم طلبيّاً، أو مكروهه إن كان الحكم زَجرياً.

ويدن الفقهاء على أنّ القدر المتيقّن هو الإلزاميّ مثلاً ـ إذا أمر بصله الرحم، أو ببرّ الوالدَين فإنّ المُلزِم من صله الرحم أو برّ الوالدين هو الدرجه المتيقّنه منه وهى (باعتبار أنّ الحكم وجوبىّ وإلزامىّ) الدرجه الدنيا أى إمتثال الأمر ببرّ الوالدين بنحو لا يلزم منه عقوق الوالدين وكذلك صله الرحم بنحو لا يلزم منه قطيعته.

فمن ثمّ عند الاستدلال بحرمه عقوق الوالدَين أو بأدلّه وجوب برّ الوالدَين وصِلتهما تكون النتيجه واحده لأنّ الأمر بصله الوالدَين وبرّهما حيث كان تشكيكاً فالقدر المتيقّن منه هو الدرجه الدنيا فتكون النتيجه هى عين قول مَن قال أنّ الحكم فى برّ الوالدين راجح مستحبّ وليس بإلزامى، وإنّما الإلزام فى حرمه عقوقهما.

وكذلك الحال فى مسأله حكم صله الأرحام، هل صِله الأرحام واجبه بكلّ درجاتها، أم أنّ قطع الرحم حرام الإستدلال بكلا اللسانَين من الأدلّه يعطى نفس النتيجه، لأنّ المأمور به فى صله الرحم أو فى برّ الوالدين أمرٌ تشكيكىٌّ، فيكون القدر المتيقّن منه هو الأدنى أى بمقدار حرمه عقوق الوالدين أو حرمه قطع الرحم.

أمّا فى الحرمه فالقدر المتيقّن على العكس إذ لو كان المتعلّق عنواناً تشكيكيّاً تكون الدرجه العليا منه هى المحرّمه وما دون ذلك يُحكم عليه بالكراهه.

والحال كذلك فى محلّ البحث «المتعلّق» الذى هو تعظيم الشعائر فإنّه ذو درجات متفاوته كلّ تعظيم فوقه تعظيم آخر، وكلّ خضوع فوقه خضوع آخر.

وكلّ بث ونشر فوقه بثّ ونشر آخر وكلّ إتمام لنور الدين فوقه إتمام لنور الدين آخر، وهلّم جرّاً.

فهل كلّ هذه الدرجات واجبه، مع أنّ الغالب فى العناوين التشكيكيه ورود لسانَين: ((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ)) بلسان الحرمه؟.

و: ((ذَلِکَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ)) بلسان الوجوب؟.

وهل كلا الحكمَين مقنّن على نحو الإلزام أم أحدهما راجح والآخر إلزاميّ؟ تفصيل هذا البحث فى هذه النقطه الثالثه وهى أنّ العنوان هنا تشكيكىّ.

فالدرجه اللازمه من التعظيم هى التى يلزم من عدمها الابتذال والهتك فتكون هى واجبه أمّا بقيّه درجات التعظيم فتكون راجحه.

فلو قيل أنّ الحكم هو حرمه الهتك وحرمه الإهانه، فيكون صواباً أو قيل أنّ الحكم هو وجوب التعظيم بدرجه لا يلزم منها الابتذال والهتك أيضاً، فهو صواب أيضاً.

علماً بأنّ إهانه كلّ شى ء بحسبه، وأيضاً تعظيم كلّ شى ء بحسبه فآيه:

((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ)) تحريمٌ ورد على عنوانٍ متعلّقه تشكيكىّ أى: تحريم الابتذال والاستهانه والانتهاك لشعائر الله ومن هذا الباب قيل: حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين وهذه جنبه ثالثه لاختلاف مراتب التعظيم والإهانه، وهى درجه ومقام المخاطب بالتعظيم وطبيعه علاقته مع طرف التعظيم، فعند المقرّبين أدنى ترك للأولى أو للتعظيم لساحه القدس الربوبيّه يعتبر نوع خفّه وتهاون بمقام القُدس الإلهىّ والإهانه أيضاً لها درجات الخفيف منها ليس إلزاميّاً القدر المتيقّن الذى يكون إلزاميّاً هو الشديد وهو حرام وبقيّه المراتب المتوسّطه أو الدنيا فيها نوع من الكراهه فلابدّ من الالتفات الى النقاط الثلاث المزبوره؛ وننتهى بها إلى أنّ تعظيم كلّ شى ء بحسبه، وإهانه كلّ شى ء بحسبه وليس ذلك على وتيره واحده وأنّ القدر المتيقن من الحكم هو وجوب التعظيم بنحوٍ لو تُرِك للزم منه الهتك والإهانه.

وليس كلّ مراتب التعظيم إلزاميّه وإنّما درجات التعظيم الفائقه والعاليه تكون راجحه وندبيّه وليست إلزاميّه.

هذا هو تمام البحث فى جهه المتعلّق وهى الجهه الخامسه.

ص: ۱۲۹

الجهه السادسه: النسبه بین حکم القاعده وبقیه الأحکام

اشاره

فی هذا المقطع من البحث نسلّط الأضواء علی العلاقه بین حکم قاعده الشعائر مع کلّ من الأحکام الأوّلیّه والأحکام الثانویّه.

وقد تقدّم ببیان وافٍ، أنّ الحکم فی قاعده الشعائر الدینیّه هو من حیث المِلاک حکم أوّلیّ، ومن حیث الموضوع ثانویّ الوجود، وهذا ما اصطلحنا علیه أنّه من الأحکام الثانویّه فی جنبه الموضوع.

النسبه بین حکم قاعده الشعائر والأحکام الأوّلیّه

لیس الحکم فی قاعده الشعائر متّحداً مع الأحکام الأوّلیّه کما قد یتخیّل من خلال الآیه:

((وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ)).

وکما مرّ فی کلمات جمله ممّن تعرّض إلی ذکر تعریف الشعائر بأنّها مناسک الحجّ وبعضهم عرّفها بأنّها الدین کلّه وبعضهم عرّفها بأنّها حرمات الله.

وقلنا أنّ الصحیح هو ثانویّه القاعده من جنبه الموضوع لا من جنبه الحکم.

أمّا من جنبه المتعلّق- وهو التعظیم لها- فلها رکنان أساسیّان، وهما: جانب الإعلام، وجانب الإعلاء والإعتزاز المتضمّن للإحیاء والإقامه وهذان کفعلَین تدلّ علیهما الشعیره والشعائر، ولا تفیدهما بقیه الأحکام الأوّلیّه فی باب الفقه؛ نعم تلک الأحکام متکفّله لملاکات أُخری ومتعلّقات وأفعال أُخری، وقد یتصادق حکمان ومتعلّقان فی وجود واحد کما قد یتصادق مثلاً برّ الوالدین مع طاعه الله ومع تحقّق

الصـدقه أو تحقّق الهـديّه أو ما شابه ذلك لكن لا يعنى ذلك أنّ العنوانَيْن والفعلَيْن، والحكمَيْن هما حكم واحـد وبملاك واحد وبمصلحه واحده.

فـإذن تصـادق الشـعائر مع بعض الأحكـام الأـوّليّه وانطباقها فى مصـداق واحـد لا يعنى أنّ الشـعائر حكمها متّحـد مع نفس حكم الأحكام الأوّليّه.

وقـد جعل بعض المفسّـِرين حكم الشـعائر هو عين الأحكام الأوّليّه، وفَسّـِر ((وَالْبُـِدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَـعَائِرِ اللَّهِ)) بنفس إيجاب البُدن هو إيجابٌ للشعيره.

يعنى البُـِدن جعلناها من وظائف الحـجّ ومنسـكاً من مناسك الحـجّ والحال أنّ هذه الآيه فى صدد التعرّض لشـى ء آخر، كما هو مبيّن فى روايـات الأئمّه عليهم السـلام فى باب الحجّ(۱). وفى بعض الروايات عن الإمام الصادق عليه السـلام فى أبواب الهَـِدى، يتبيّن افتراق الشعيره فى البُدن عن وجوب أصل البدنه أو غيرها من أنواع الهدى.

وقد عقد صاحب كتاب الوسائل باباً لاستحباب تعظيم شعيره البُدن (الهدى) كما ورد عن الأئمّه عليهم السلام الأمر الندبىّ باتّخاذ البُدن(۲) السـمينه، لأـنّه نوع من تعظيم الشـعائر، أو باعتبـار كون البُـِدن المسوقه مع الحاجّ عَلَماً من أعلام الحجّ(۳) وهو نوع من الإعلام والتبليغ والـدعايه والترويج لفريضه الحجّ، ونوع من التظاهره الشـعبيّه للمكلّفين، أو لمجتمع المسـلمين فى إظهار علامات الحجّ.

لاسيّما إذا كانت البُدن تُساق من مسافات عديده فهو نوع من حاله النشر الدينىّ لفريضه ونسك الحجّ والتبليغ لها.

۱- وسائل الشيعه ۹: باب ۸ من أبواب الذبح.

۲- وسائل الشيعه ۱۰: باب ۱۳- ۱۴ من أبواب الذبح.

۳- وسائل الشيعه ۱۰: باب ۱۷ من أبواب الذبح (باب تأكّد استحباب كون الهدى ممّا عرّف به بأن يحضر يوم عرفه بها).

ففی الروایات الوارده دلاله واضحه علی أنّ جعل الشعیره کذلک هو أمر آخر غیر جعلها واجبه من فرائض الحجّ.

وأنّ حکم الشعائر- وهو وجوب التعظیم- غیر حکم أصل إیجاب الهدی فی الحجّ، فممّا بحثناه سابقاً عن ماهیّه الشعائر وماهیه متعلّق الحکم فی الشعائر یتبیّن أنّ الحکم فی الشعائر هو غیر الأحکام الأوّلیّه نعم هو ینطبق علی الأحکام الأوّلیّه إذا کانت تلک الأحکام الأوّلیّه فی الفعل والمتعلّق المرتبط بها تتضمّن جنبه إعلام وتبلیغ، وتتضمّن جنبه إنذار وإفشاء لحکم من الأحکام الإسلامیّه، أو لعباده دینیّه معیّنه نعم ینطبق علیه أنّها شعیره مثل صلاه الجماعه، ومثل صلاه الجمعه، لا مثل الصلاه فرادی.

علی کلّ حال فإنّ الشعیره ماهیهً وموضوعاً ومتعلّقاً وحکماً وملاکاً تختلف عن الأحکام الأوّلیّه نعم، هی قد تتطابق مع الأحکام الأوّلیّه لکن لا أنّها هی الأحکام الأوّلیّه بعینها.

فحکمها لیس هو عین الأحکام الأوّلیّه، بل لها حکم أوّلیّ آخر وصِرف کونها ثانویّه لا یعنی ثانویّه حکمها بل کثیر من الأحکام الأوّلیّه تطرأ علیها العناوین بلحاظ انطباقها فی المصادیق الخارجیّه، کما فی التعظیم أو الاحترام.

حیث تتّخذ مصادیق وأسالیب ووسائل مختلفه فی الاحترام مع أنّها لیست حکماً ثانویاً، بل هی حکم أوّلیّ(1).

فالثانویّه هنا فی المتعلّق ولیس فی نفس الحکم، وإلّا فالحکم هو أوّلیٌّ وملاکه أوّلیّ وهکذا الحال فی قاعده الشعائر الدینیّه.

۱- إحترام المؤمن للمؤمن، إحترام المسلم للمسلم أو إحترام الإنسان للإنسان «الناس إمّا أخٌ لک فی الدین أو نظیر لک فی الخلق» فتحفظ حرمته ما لم یهتک هو حرمته فهذا حکم أوّلیّ ولکنّ متعلّقه وعنوان متعلّقه- بلحاظ مصادیقه وامتثالاته- قد یتّخذ مصادیق مختلفه ومستجدّه.

فالثانویّه فی قاعده الشعائر الدینیّه هی فی جنبه الموضوع والمصداق لا فی جنبه الحکم والملاک والحال علی العکس فی قاعده «لا ضرر ولا ضرار»، أو قاعده «لا حرج»، أو العناوین التسعه فی حدیث الرفع(۱) فرفع العناوین التسعه من الاضطرار والنسیان والإکراه التی تطرأ علی الحکم، وهی ثانویّه فی جنبه الحکم.

فالعلاقه بین حکم قاعده الشعائر (التی قلنا بأنّ موضوعها ثانویّ، وحکمها أوّلیّ)، مع الأحکام الأوّلیّه ینطوی علی تفصیل فی البَین، لأنّ هذا النمط من الأحکام الأوّلیّه ذی المواضیع الثانویّه لیس هو حکماً أوّلیاً بقول مطلق، کی یقال أنّه حکم أوّلیّ یندرج فی الأبحاث السابقه ولا هو حکم ثانویّ کذلک.

بل فیه ازدواجیّه ثانویّه الموضوع التی ذکرنا أنّه لم یُنبّه علیها اصطلاحاً علماء الأصول، إلّا أنهم مَضوا علیها ارتکازاً ومن جهه المحمول هو حکم أوّلیّ وملاک أوّلیّ، ففیه ازدواجیّه الجنبتَین فهل یکون هو موروداً، أو محکوماً، أو حاکماً.

وهل نضعه فی قسم الأحکام الأوّلیّه أم نضعه فی ردیف وقسم الأحکام الثانویّه.

ویتّضح بناءً علی ما قدّمنا سابقاً- فی تحریر موضوع قاعده الشعائر الدینیّه أو متعلّقها- أنّ النسبه بین الحکم فی قاعده الشعائر الدینیّه والأحکام الأوّلیّه هی أنّ الحکم فی قاعده الشعائر الدینیّه موضوعه أو متعلّقه عامّ یتناول کلّ مُحلّل بالمعنی الأعمّ بالحلّیّه بالمعنی الأعمّ عدا موارد الحرمه وإن اتّفق إجتماع مورد الحرمه مع بعض الشعائر الدینیّه فهذا لا یوجب التعارض بل ولا تقدیم دلیل الحکم الأوّلیّ علی دلیل الشعائر وإنّما یکون من قبیل اجتماع الأمر والنهی، لأنّ المفروض أنّ التصادم

۱- حدیث الرفع: عن أبی عبد اللَّه علیه السلام، قال رسول اللَّه صلی الله علیه وآله وسلم: «رُفع عن أمتی تسعه: الخطأ، والنسیان، ومـا أُکرهوا علیه، وما لا یطیقون، وما لا یعلمون، وما اضطُرّوا إلیه، والحسد، والطیره، والتفکّر فی الوسوسه فی الخلق ما لم ینطق بشفه». بحار الأنوار ۲: ۲۸۰/ ح ۴۷.

والتوارد فی ذلک المصداق اتفاقیّ فمن ثمّ- نری- أنّ کثیراً من العلماء فی شقوق عدیده من استفتاءاتهم فی الشعائر الدینیّه المختلفه وفی فرض تصادم الشعائر الدینیّه أحیاناً فی بعض الموارد مع المحرّمات لا یبنون علی التعارض وعندما نقول ذلک لا نرید منه أنّ الحاکم أو الفقیه فی سیاسیّته الفتوائیّه یُدیم عُمر تصادق الشعیره الدینیّه (من أیّ باب کانت) مع ذلک المحرّم.

حیث ذکرنا سابقاً أنّ التزاحم- سواء کان ملاکیاً أو امتثالیّاً، له ضرورات استثنائیّه تقدّر بقدرها- یجب أن لا یفسح الفقیه المجال أن تعیش هذه الحاله بنحو دائم وتکون حاله غالبه، بل یجب أن یتفاداها بقدر الإمکان لکن اتّفاق وقوعها لا یدلّ علی التعارض هذه کلّه فی نسبه الحکم فی القاعده والأحکام الأوّلیّه.

تقسیم الأحکام الثانویّه فی جنبه الحکم

اشاره

نلاحظ أنّ الأحکام الثانویّه فی جنبه الحکم سنخان:

الأحکام الثانویّه المُثبته

مثل وجوب طاعه الأبوَین، أو حرمه عقوق الأبوَین، ومثلها «المؤمنون عند شروطهم» التی نستفید منها وجوب الوفاء بالشرط، ومنها وجوب النذر، والیمین والعهد وما شابه هذا نمط من الأحکام الثانویّه.

الأحکام الثانویّه النافیه

وهناک نمط آخر من قبیل: «لا ضرر»، «لا حرج»، وغیرها الوارده فی حدیث الرفع:

«رُفع عن أمّتی تِسعٌ».

وهناک فارق بین السنخَین.

وقـد يقرّر بـأنّ الحكم فى قاعـده الشـعائر الـدينيّه هو من النمط الأول من العناوين الثانويّه فى جنبه الحكم، والتى فيها جهه إثبات وإلزام، مثل: «المؤمنون عنـد شـروطهم»، ووجوب أداء النـذر واليمين كما قـد يقرّب أنّ وجوب أداء النذر حكم ليس بثانوىّ، بل تعـدّ هـذه الأحكـام (فى الشقّ الأوّل) أحكاماً أوّليّه وهى مسانخه للحكم فى قاعـده الشـعائر الـدينيّه، وأنّها- من هـذه الجهه- هى ثانويّه الموضوع أوّليه الحكم فوجوب الوفاء بالشرط حكم أوّلىّ، ووجوب الوفاء بالعقد حكم أوّلىّ ووجوب الوفاء بالنذر والعهد كذلك وطاعه الأبوين أو حرمه عقوقهما كذلك لكنّ هذه الأحكام ثانويّه الموضوع.

وهذه الدعوى ليست ببعيده، من جهه أنّ ملاكات الحكم فى هذه العناوين من قبيل الأحكام الأوّليّه لا أنّها أحكام استثنائيه شاذّه.

الفارق بين حكم القاعده والأحكام الثانويّه المثبته

لكن تظل لها ميزه وفارق مع الحكم فى قاعده الشعائر الدينيّه.

فالنـذر- مثلاً- قـد يكون إنشاؤه مكروهاً وكـذا اليمين والعهـد وحكم طاعه الوالدين، على الرغم من أنّه كان بنفسه راجحاً، لكن بلحـاظ الجهه الأـبويّه، يعنى بمـا يتّصـل بـالجهه الأبويه، وليس أنّه يتبـدّل حكم الفعل فى نفسه إذ يبقى حكمه الـذاتىّ على حاله ولكن باعتباره مقـدّمه لطاعه الأبوَين أو لعدم عقوقهما، فإنّه يلزم بفعله ولا يتغيّر عمّا هو عليه وكذلك: «المؤمنون عند شـروطهم» حيث أصبح ذلك الفعل واجباً بسبب الإلتزام.

فللشقّ الأـوّل من هـذه الأحكام الثانويّه ميزه تختلف عن نفس الشـعائر، إذ أنّ الشـعائر أمرٌ مرغّب فيه ولها ارتباط بكثير من أبواب الدين وفصول الدين.

وليست من قبيـل هـذه الأحكـام الثـانويّه المُثبِته لكن بين هـذا الشـقّ الأـوّل والحكم فى قاعـده الشـعائر قواسم مشـتركه أكـثر من القواسم المشتركه الموجوده بين الحكم فى

قاعده الشعائر والشقّ الثانی من الأحکام الثانویّه النافیه.

وبهـذا المقـدار یتبیّن نوع من حقیقه الحکم فی الشعائر وذلـک أنّه حکم أوّلیّ ولیس ثانویّاً استثنائیاً طارئـاً بل یریـد الشارع أن یُجریه ویطبّقه ویحقّقه.

ولا یریـد إقامه النـذر والوفاء به اللهمّ إلّا أن یقع النـذر فیلزم بوفائه، وکذلک الشروط حسب دلیله: «المؤمنون عند شروطهم» أو الوفاء بالعقود وعلی مقدار تأدیه الضرورات أو الحاجات.

بخلاف بـاب الصـلاه، والعبـادات، وأبواب أُخری، وکـذلک فی أبواب الشـعائر، إذ الإراده الشـرعیّه فی الشعائر تتناسب مع ذی الشعیره کما مرّ بیان ذلک، إذ نمط الحکم هو فی مقام الإعلام والإفشاء والتشیید والإعلاء لأحکام الأبواب الشرعیّه فالحکم وثیق الصله بالأحکام الأوّلیّه.

النسبه بین قاعده الشعائر، والأحکام الثانویّه

بعـد بیـان أقسـام الأحکام الثانویّه نحاول تقریر النسـبه بین حکم القاعـده والأحکام الثانویّه، أی الثانویّه فی جنبه الحکم بقسـمیها المثبته والنافیه فمن الواضح حینئذ أنّ نسبه الحکم فی قاعده الشعائر الدینیّه، مع الأحکام الثانویّه فی جنبه الحکم (فی کلا الشقّین المُثبته والنـافیه) کنسبه الأحکـام الأوّلیّه مع الأحکـام الثـانویّه لأنّ حکم الشـعائر هو الحکم الأوّلی؛ والأحکام الثانویّه المثبته أو الرافعه لا تزیـل ولا تنفی ولا تلغی الحکم الأوّلی، بل تُقـدَّم علیه من باب التزاحم ولکن بشکل مؤقّت وغیر دائم، کما هو شأن الحکم الثانویّ مع الأحکام الأوّلیّه.

حیث یجب أن یُقرّر الفِعل أو الموضوع بلحاظ الأحکام الأوّلیّه، ومن ثَمَّ ملاحظه الأحکام الثانویّه کشـی ء طاری ء استثنائیّ علیها لأنّ حکم الشعائر هو حکم الطبیعه الأوّلیّه التی لا بدّ من دیمومه بقائها ورعایتها.

فهكذا حال الحكم فى قاعده الشعائر الدينيّه ووجوب تعظيمها مع الأحكام الثانويّه الأخرى المثبته والنافيه وإلّا فليس من الصحيح ملاحظه الفعل أو الموضوع بلحاظ الأحكام الثانويّه مقدَّماً على ملاحظه الحكم فى قاعده الشعائر الدينيّه.

مضافاً إلى ذلك هناك إشكال، وهو: أن لو عُدّ الحكم فى قاعده الشعائر الدينيّه حكماً ثانويّاً، وعُدّت تلك الأحكام الثانويّه أحكاماً ثانويّه أيضاً فيكون كلّ منهما ثانويّاً فتقديم أحدهما على الآخر رتبةً ترجيح بلا مرجّح بل غايه الأمر أنّهما فى رتبه واحده، ويقع بينهما التزاحم لا التعارض كما تقدّم.

وهذا جواب نقضىّ وإلّا فالجواب الأساسى هو أنّ الحكم فى قاعده الشعائر الدينيّه ليس من قبيل الحكم الثانوىّ، بل هو حكم الطبيعه الأوّليّه التى لا بدّ من بقائها واستمرارها والمحافظه عليها فضلاً عن أن يكون الحكم فى القاعده مؤخّراً رتبةً عن الأحكام الثانويّه.

الخلاصه فى هذه الجهه

ونستنتج من هذه النقاط التى ذكرناها فى العلاقه بين الحكم فى قاعده الشعائر الدينيّه، والأحكام الأوّليّه والأحكام الثانويّه عدّه نتائج وقبل ذلك لا بأس من التنبيه على:

أنّه بمقتضى أحد النقاط التى أثرناها فى هذه الجهه، من أنّ مبنى مشهور الفقهاء أنّ نسبه العناوين الثانويّه لُبّاً مع الأحكام الأوّليّه هى التزاحم الملاكىّ، ومن ثمّ قالوا: حرجُ كلّ شى ء بحسبه، أو ضررُ كلّ شى ء بحسبه.

فمثلاً: الضرر فى الوضوء بأدنى ضرر طفيف يرفع الإلزام بالوضوء أو الغسل.

بينما فى باب أكل حرمه الميته قالوا أنّ الضَرر الذى يرفع حرمه المَيْته هو ذلك الضرر الذى يكون بدرجه شديده بحيث يُشرف على الهلكه، وحينئذ يتناول من المَيته بقدر ما يحفظ به رمق حياته ولا يتعدّى ذلك كما يستفاد من الآيه:

((فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ))(١).

وكذلك فى المحرّمات الأخرى كشُرب الخمر، أو الزنا أو الفجور فما الوجه فى كون الضرر المهلك مسوّغاً لرفع مثل تلك الحرمه دون اليسير منه؟.

فالضرر فى الوضوء يختلف عنه فى باب أكل الميته.

والحال فى عنوان الحرج كذلك والفقهاء يعبّرون بهذه العباره: «الحرج فى كلّ شى ء بحسبه» فتجرى قاعده الحرج فى الوضوء، وفى غسل الجنابه بأدنى درجه بينما هذه القاعده فى المحرّمات الشديده الكبيره لابدّ أن تكون بدرجه العسر الشديد جدّاً والوجه فى التفرقه هو أنّه فى المحرّمات الشديده لا يرفع تلك الحرمه، أو لا يرفع تنجّزها وعزيمتها إلّا الحاجه الشديده بينما فى موارد الحرمه الخفيفه يرفعها أدنى عسر ومشقّه كما تقدّم ويطَّرد الكلام فى الاضطرار والإكراه والنسيان.

فالوجه لهذه التفرقه ليس إلاّ مبنى المشهور من أنّ نسبه العناوين الثانويّه مع الأحكام الأوّليّه هى نسبه التزاحم الملاكىّ لا التخصيص والتقييد؛ ومن ثمّ شملها حكم التزاحم فالضرر اليسير لا يزاحم ولا يمانع الملاك الشديد وإنّما يدافع الملاك الخفيف؛ وكذلك فى الحرج والنسيان وغيرهما.

فالشعائر ليست على درجه واحده من التعظيم أو من حرمه الإهانه، بل هى تختلف شدّةً وضعفاً بحسب شدّه وعظمه المعنى الذى تُعلِم عنه وتشير إليه، أو بحسب شدّه العلقه كما مثّلنا لذلك سابقاً.

١- البقره: ١٧٣.

إختلاف أحكام الشعائر شدّه وضعفاً

وبمقتضى هاتين النقطتَين: النقطه التى مضت فى الجهه الخامسه فى المتعلّق، وهى كون الحكم فى قاعده الشعائر الدينيّه تشكيكيّاً، أى على درجاتٍ وعلى مستويات متفاوته.

والنقطه التى نحن بصددها الآن، وهى أنّ الأحكام الثانويّه فى جنبه الحكم نسبتها مع الأحكام الأوّليّه هى التزاحم فيجب أن تُلحظ درجه العنوان الثانوىّ مع درجه الحكم الأوّلىّ والحال بعينه فى باب الشعائر، أى ليس أىّ ضررٍ يكون رافعاً لكلّ حكم فى الشعائر وإذا كان رافعاً لأحد أحكام الشعائر الدينيّه، فإنّ ذلك لا يعنى كونه رافعاً لكلّ درجات أحكام الشعائر الدينيّه الأخرى، لأنّها تختلف بعضها عن البعض شدةً وضعفاً فدرجه التعظيم والتقديس للمصحف الشريف تختلف عن درجه التعظيم والتقديس للكتاب الدينىّ.

فليس كلّ ضرر يَرفع كلّ درجه من درجات الشعائر الدينيّه.

وليس الضرر الرافع منه لدرجه مّا، يكون رافعاً لبقيّه الدرجات أو بقيّه أقسام وأنواع الشعائر الدينيّه وكذلك الحال فى الحرج أو الاضطرار.

فهذا مما يجب الإلتفات إليه جيّداً هذا مُجمل الكلام فى الجهه السادسه، وهى جهه العلاقه بين الحكم فى قاعده الشعائر الدينيّه والأحكام الأوّليّه من جهه، ومع الأحكام الثانويّه من جهه أخرى.

الجهه السابعه: الموانع الطارئه علی قاعده الشعائر

اشاره

وهی الجهه الأخیره فی بحث الخطوط العامه للشعائر الدینیّه.

وتـدور حول ممانعه الخرافه لقاعـده الشـعائر الدینیّه، أو اسـتلزام بعض الشـعائر للإهانه والاسـتهزاء أو الهتک وهذه عناوین بالطبع متعـدّده مختلفه، ویجب أن نحلّل کـلّ عنوان علی حِـدَه ونری کیف یکون کـلّ من هـذه العنـاوین ممانعـاً؟ وهـل هنـاک موارد للتصادق بین هـذه العناوین وقاعده الشـعائر الدینیّه؟، أو لا تصادق فی البَین أصـلًا؟، وبادئ ذی بدء، نقف علی عنوان ومصـطلح الخرافه.

الخرافه والشعائر

الخرافه ما هو موضوعها؛ وکیف تکون مانعه لقاعده الشعائر الدینیّه؟.

فالبحث فی الخرافه تاره یکون حکمیّاً، واخری یکون موضوعیّاً.

أمّا من جهه الموضوع: الخرافه فی اللغه وفی العرف تطلق علی أیّ شـی ءٍ وهمیّ أو تخیّلیّ، أو الذی لا یُمتّ إلی حقیقه واقعیه أو حسّـیّه فأیّ شـی ء یُملیه الوَهم أو یملیه الخیال من دون أن یکون له مطابق حقیقیّ فی الواقع- لا عقلیّ ولا حسّـیّ- یسـمّی خرافه والحسّ لیس معصوماً علی الـدوام، إذ قد یتطرّق إلیه الخطأ(۱) وان کان الحسّ إجمالاً من منابع البـدیهیّات وکذلک العقل منبع جمله من أقسام البدیهیّات، ولیس کلّ ما لا یُدرَک بالحسّ هو لیس بحقیقه، ولأنّ کثیراً من الأشیاء موجوده وحقیقیّه، مع أنّها

۱- وقـد ذکروا موارد عدیـده یخطأ فیها الحسّ، کالقطره النازله التی یراها الحسّ خیطاًوالسـراب الذی یعتقد الناظر أنّه ماء، وغیر ذلک من الموارد

لا ـ تُـدرك بـالحسّ وعلى كـلّ حـال، فاقتناص الحقيقه يكون إمّا بأداه العقل، أو بأداه الحسّ أو بأداه القلب فيما يُعاينه من العلوم الحضوريّه.

ففى مقابـل الحقـائق هنـاک خرافـات فـإذن هـذه مـاهيّه الخرافه الموضوعه التى لا يقوم عليها دليل عقلىّ ولا دليل نقلىّ ولا دليل حسّىّ ولا دليل مبرهن.

وإنّما يصوّرها الخيال أو الوهم وحينئذٍ تكون خرافه.

وحينمـا نقرّر أنّ الأداه العقلّيه أو الأداه الحسّيّه تتوسّط لإثبات الحقائق، فليس ذلک على الدوام، بل لا بـدّ من ميزان يعتصم به العقل عن الخطأ فى البديهيات التى هى كرأسمال فطرىّ مودع فى الإنسان مِن قِبل الله تعالى، فتلک أداه عصمه للإنسان يستهدى بها فى دوائر الشبهه، وهى من الأمور النظريّه، وكذلک فى الحسّ هناک دائره كبيره من البديهيات يستهدى بها فى دوائر الشبهه.

وإلّا فإنّک ترى نهايه الشارع (الطريق) كأنّما يتلاقى طرفاه مع أنّ تلاقى طرفى الشارع فى نهايه مدّ البصر ليس بحقيقه لكنّ العقل يهتدى إلى نفى ذلک.

أو ترى النـار الجوّاله التى يـديرها اللاعب بيـده، تراها حلقه ناريه، مع أنّها فى الحقيقه ليست حلقه ناريه فهـذه من أخطاء الحسّ التى يميّزها العقل على كلّ حال فعندما يقال بأنّ أداه الحسّ والعقل معصومتان يعنى إذا قُوِّمتا بموازين متقنه.

الوهم والخيال

كـذلک الحـال فى الأداه الوهميّه والأداه التخيّليّه المتصرّفه إذا سخّرت إحـداهما الأخرى، فإنّهمـا غالبـاً مـا تُركّبـان صوراً من قريحتهما لا مساس لها بالواقع.

وقد يكون الوهم والخيال خادمَين للقوى العقليّه، فيصيب الإنسان بها الحقيقه (نعم قد تخطّئان الواقع إذا كانتا تُبديان من أنفسهما أفعالاً فكريّهً وتصرّفاتٍ فى المعانى من دون استخدام العقل لها) ولكن مع إستخدام العقل فإنّهما تصيبان الواقع.

فالخُرافه فعلٌ من الأفعال الفكريّه والإدراكيه والتصوّريّه تقوم بها المخيَّله أو الواهمه من دون هـدايه العقل ويُذعن الجانب العمليّ (العمّالی) فی النفس إلی تلک الصوره أو إلی ذلک الإدراک.

ثم إنّ فی النفس مشجّره للطرفَین:

طرف القوه الإدراکیه: التی تُدرک المعلومات.

وطرف القوه العملیّه: العمّاله.

وهنـاک أجنحه أُخری فی جهـاز النفس؛ لکـنّ الـذی یعنینـا فی المقـام هـو هـذان الجناحـان الجنـاح العملیّ والجنـاح النظریّ والإدراکیّ.

فـالخُرافه إذن مبـدأها من فعـل إدراکیّ خـاطی ء بتوسّـط المخیّله أو الـواهمه یـذعن لهـا الجـانب العملیّ فی النفس، وتبنی علیها النفس عملاً وترتّب علیها آثاراً، من دون أن یکون المدرَک صحیحاً.

وأداه الوهم والخیـال إذا کانتا من دون هـدایه العقل وإراءته إلیهما فالنتیجه تکون خاطئه ولکنّ بعض الأشـیاء لا تُـدرَک بالحس ولا بالعقل مع أنّها حقائق.

وإنّمـا یـدرکها الوهم والخیـال بهـدایه العقل مثلاً: حبّ زیـد بغض عمرو حب الأم لطفلها، البغض الخاصّ، والحب الخاصّ هـذه تُسمّی معانٍ وَهمیّه، لکنّها مطابقه للحقیقه ولها حقائق فلولا الوهم والخیال لم یصل الإنسان لإدراکها.

فلا یُحکَم علی کلّ شی ء خیالیّ أو کلّ شی ء وهمیّ أنّه غیر مصیب وغیر صحیح.

وقـد تحصـل بعض المغالطـات، حیث یحکم بـالخرافه علی کـلّ شـی ء یـدرک بالخیـال والوهم فلیس الخیالیّ یساوی اللاواقعیّه ویساوی الخطأ.

الخیال والوهم بدون هدایه العقل واستخدام العقل یساوی الخرافه أو یساوی البطلان.

بخلاف ما يكون بهدايه العقل؛ مثل بعض الحقائق التى لا يمكن أن يدركها الحسّ ولا العقل، بل يدركها الوهم الصادق.

والـدليل على ذلـك بعض المنامـات الصـادقه التى لاـ يـدركها العقل لأنّها ليست تفكيراً بحتاً، ولا يـدركها الحسّ أيضاً، وتكون صادقه فى الجُمله.

والمُدرَكات العقليّه ليس لها صوره: طول وعرض وعمق وليست نقوشاً من رأس إذ المعانى العقليّه معانى مجرّده مصمته مكبوسه بل ظهور تلك المعانى العقليّه يكون بتوسّط الخيال أو الوهم بتخطّطات مقداريّه، أو بتشـخّص خواصّ جزئيّه معيّنه كما هو الحال فى الرؤيـا المنـاميّه الصادقه، فالكثير منّا قـد صادف فى حياته أن رأى رؤيا صادقه طابقت الخارج أو قُل: كما هى الحال فى رؤيا الأنبياء التى ليس فيها تخلّف.

الرؤيا الصادقه المصوَّره إنّما يدركها الإنسان بأداه الخيال، حيث إن الحسّ ينعدم فى النوم فلا يحسّ النائم شـيئاً وهذه المعلومات تنزل على الإنسـان- كمـا يقـال- مـن البـاطن لاـ مـن الخـارج، وليسـت الرؤيـا مـن تصـنّع وتسويـل النفس إذ النفس لاـ تـدرك المستقبليّات من لدن ذاتها- فى حال النفوس العاديّه- فمن أين أتت هذه الرؤيا الصادقه وبأىّ أداه أدركها الإنسان؟ وكما ذكرنا من أمثله حبّ الأـم، وبغض العـدوّ ومـا شـابه ذلـك من المعـانى التى يحتـاج الإنسـان لهـا فى أصـل عيشه وإلاّـ لما قام عيشٌ ولا استقامت حياه بدونها.

فالقول أنّ كلّ شى ء خيالىّ أو وهمىّ يساوى اللاواقعيّه أو الخرافه هو مغالطه نعم قوّه الخيال أو قوّه الوهم إن تجرّدت عن العقل، فحينئذ تكون خرافه ولا واقعيّه.

أمّـا إذا استُخدمتا من قبل القوى العاقله فيـدرك الإنسان بها شـطراً وافراً من الحقائق التى لا يمكن له أن يعيش بـدونها فى هـذه النشأه أو حتّى فى النشآت الأخرى.

والوهم ألطف من الخيال فهو من عالم ونشأه أخرى ومعانيه مجرّده عن الطول والعرض والعمق، وإن كان له تشخّصات معيّنه بالاضافه إلى الجزئيّات المادّيّه.

فاصطلاح الوهم والخيال فى العلوم العقليّه ليس بمعنى ما لا حقيقه له كى تقع فيه المغالطات إنّما القوّه الواهمه أو الخياليّه إذا لم تُوجّه ولم تستخدم من قِبل العقل فإنّها ستُخطى ء الواقع غالباً وكثيراً، وبذلك يتبيّن موضوع الخُرافه، وأنّها بتوسّط أىّ قوهٍ من قوى النفس يمكن أن تُدرك.

وإذا كان شى ء ما خُرافه، فيجب على الإنسان أن يهمله وأن لا يرتّب عليه آثار الحقيقه لأنّ اللازم أن لا يعتدّ بها الإنسان كحقيقه، فضلاً عن أن يتديّن بها أو يداين بها أو يعظّمها أو يقدّسها أو يُجلّها.

التضادّ بين الشعائر والخرافه

فهذه مقوله الخُرافه وحكمها أمّا العلاقه بين قاعده الشعائر الدينيّه وحكم العقل فى إبطال وتسفيه الخرافه وادّعاء وجود موارد الاجتماع والتصادق بينهما.

فالشعيره- كما عرفنا فيما سبق- هى عباره عن الدلاله والمَعلَم للمعنى الدينىّ فإمّا أن يتسرّب البطلان واللاحقيقه إلى العلامه، أو إلى ذى العلامه.

والبطلان الذى يتسرّب ويتخلّل إليها إمّا من جهه أنّها ليست لها علاميّه لذلك المعنى- يعنى إمّا فى العلامه، بحيث لا علاميّه لها على ذلك المعنى- أو يدبّ الإشكال ويسرى فى نفس المعنى (الذى هو ذو العلامه).

فالمعانى الدينيّه إذا كانت معانٍ قام الدليل عليها، سواء الدليل القطعى الضرورىّ الدينىّ، أو الدليل النقلىّ الظنّىّ المعتبر؛ فالحكم بأنّها خرافه أو لا حقيقه لها يكون تصادماً مع الدليل الشرعىّ وخلاف الفرض نعم إذا كان هناك معنىً من المعانى جزئيّاً أو متوسّطاً- وما أكثر المتوسّطات- أو كلّيّاً لم يَقُم عليه دليل معيّن فيمكن أن يوصف بذلك.

ومن جهه أخرى، فإنّ عـدمَ الدليل غيرُ دليل العدم؛ فهناك تاره شـى ء لم يقُم عليه الدليل، وهناك تارةً أخرى شـى ء قام الدليل على عـدمه، فلاـريب حينئـذ فى عـدم واقعيّته، فيتصـادق ويتّفق مع الخرافه، مثـل الأديان الوثنيّه، أو الأديان الأخرى الباطله؛ ومثل هـذه الأديـان تعتبر شـعائرها بـاطله وخرافيّه لأـنّ شـعائرها علامـات ومعـالم على معـانٍ ليست واقعيّه، بـل منحرفه وخاطئه وتخيّليّه ووهميّه- مثل: الثنويّه فى الخالق، والثنويّه فى ربّ الوجود ولا ريب فى زيف هـذه المعانى فمن ثمّ الشـعائر الـدينيّه لهـذه الأديان باطله خرافيّه من هذه الجهه.

فهذه المعانى التى فى الشريعه: إن قام عليها الدليل ولو الدليل العام فلا يصح أن يصدق عليها الخرافه.

فعمـده الكلام فى التحرّى والتحقيق والتثبّت فى ماهيّه المعنى الـذى تعكسه تلك الشـعيره؛ ثمّ نتحرّى عن الـدليل عليه أمّا إطلاق عباره الخرافه من دون التدليل على ذلك فهو أشبه بالمغالطه أو الإبداع ولا بدّ لكلٍّ من النافى أو المُثبِت أن يستدلّ على مدّعاه.

فـدعوى الخرافيّه فى جنبه المعنى تتوقّف على إقـامه الـدليل على بُطلاـن ذلـك المعنى المعين أمّـا إذا كـان ذلـك المعنى معزّزاً ومؤيّداً بالدليل فحينئذ تكون دعوى الخرافيّه فيه غير مقبوله والغرض من التطرّق لبحث الخرافه الذى يواجه قاعده الشـعائر الدينيّه قـديماً وحـديثاً أنّه إن كـان يعترض بـذلك فى طرف وجنبه الموضوع، فلابـدّ من النظر فى ذلك المعنى كى يتبيّن مـدى وجود التقـاء- مـن جهه المعنى- بين الشـعيره والخرافه وأمّـا فى جنبه نفس الشـعيره فقـد يتـوهّم إطلاـق الخراقه لكنّ العلاـمه- بمـا هى علامه- لا يصـدق عليها خرافه إذ المفروض أنّ الخرافه هى المعنى الـذى ليس له حقيقه، أمّا العلامه فى نفسـها فليست من سـنخ المعنى فكيف نتصوّر فيها الخرافه، هذا ممّا لا يمكن أن يُتصوّر.

حيث إنّ هذه الشـعيره لها دلالات على معانٍ معيّنه، والمعانى قد تكون باطله وغير صحيحه، وبالتالى تكون خرافيّه أمّا الشعيره فى نفسها فليست لها وظيفه إلّا الدلاله على

معنی والإشاره إلی محتوی فحسب نعم قد تکون بعض الشعائر کعلامات ودلالات غیر متناسبه مع المعنی الشامخ الذی وُضعت هی له، أو تکون موجبه لتضعضعه، وهذا أمر آخر غیر الخرافیّه، بل هو محذور الهوان والاستهانه.

ممیزات وخصوصیّات الشعائر

اشاره

ذکر علماء الإجتماع بعض الممیّزات والخصوصیات للشعائر منها:

تنوع الشعائر

تنوّع الشعائر والرسوم بین المجتمعات المختلفه مثلًا أسلوب التعظیم فی بلده معیّنه، یختلف عن أسلوب التعظیم فی بلده أخری بل قد یعتبر ذلک التعظیم فی بلاد أخری مظهراً لعدم الإحترام مثلًا إذ أنّ مدالیل العلامات تختلف بحسب التواضع والقرار بین أفراد المجموعات البشریّه وهذا ممّا لا بدّ من وضعه فی الحسبان إذن لا یمکن أن نحمل حکم الشعیره فی بلد عَلی حکم شعیره فی بلد آخر.

منشأ الشعیره وأبعادها الخطیره

الشعائر والعلامات لا تکون فی الغالب مبتدأه ومبتکره من رأس وإنّما تکون موروثاً حضاریّاً مکدَّساً بمعنی أنّ أیّ عرف أو أیّ قوم أو أیّ مجموعه معیّنه من البشریّه تتوارث أسالیب ووسائل معیّنه، یعرض علیها شی ء من التطویر والتغییر لکنّ أصل جذور تلک الشعیره أو تلک الوسیله هی موروث حضاریّ قدیم یُنقل من الأجداد إلی الأبناء فی إطار حضارات مختلفه، من مؤثّرات وخصوصیّات معیّنه، مثل العِرق المُعیّن، أو القومیّه المعیّنه، أو المنطقه الجغرافیّه.

ففی الواقع الشعیره التی تتّخذ فی مجال دینیّ، أو فی مجال غیر دینیّ، أو مجال معاشیّ، أو فنیّ، أو إجتماعیّ، أو تاریخیّ، أو قومیّ هذه الشعیره- کما یعبّرون- تحمل هویّه وخصوصیّات وممیّزات تلک المنطقه أو تلک القومیّه یعنی أنّ الشعیره لیست هی

شعيره فقط، بل تستبطن الهويّه القوميّه والشخصيّه الاجتماعيّه والتاريخيّه بقدر ما تحتوى على معانى ومبادى ء.

ومن ثمّ ترى متخصّصى علم الحضارات أو علم التاريخ والاجتماع أو علم السيكولوجيا (علم النفس) يشيرون إلى أنّه من الخطوره بمكان تغيير الشعارات الوطنيّه والرموز الوطنيّه والعبث فيها لأنّ هذه الرموز والشعارات المعيّنه تحمل هويّه قرون لهذه المنطقه وتغييرها مقابل رموز وشعارات بديله، يعنى ذوبان هذه القوميّه فى مقابل ثقافات دخيله فهذه الرموز والشعارات ليس من الهيّن والبسيط أن تُستبدل برموز تشكيليّه جديده وتذوب أمام الغزو الفكرىّ الجديد وليس من الهيّن أن تتلاشى العادات والتقاليد وتضعف الحصيله التاريخيّه للمنطقه مقابل الفكر الجديد والثقافه البديله التى يأتى بها الغزاه والمستعمرون.

فنحن نرى- مثلاً- إصرار بعض الدول الغربيه- كبريطانيا- فى ترويج اللغه الإنجليزيه مع أنّ بريطانيا قد انحسر امتداد نفوذها الرسمىّ الظاهرىّ حاليّاً مع ذلك لديها إصرار فى تعليم ونشر اللغه الإنجليزيّه، السرّ يكمن فى أنّ وراء تعليم اللغه تحميل تقاليد أصحاب اللغه أنفسهم وتحميل ثقافه وروحيات الإنجليز، يعنى تذويب القوميّات الأخرى مقابل قوميّتهم.

فالرموز والشعارات الإسلاميّه لا يصحّ الاستهانه بها واستصغارها، فإنّ لها دوراً كبيراً فى تحديد الهويّه الحضاريّه للأمّه الإسلاميّه.

فإذا كانت الشعيره والشعائر بهذا الموقع من الأهميّه والحساسيّه، فليس من الهيّن محاوله تغييرها من دون دراسه مختلفه الجوانب محيطه بالجهات العديده، لأنّ هذه الرموز والشعائر الدينيّه، سواء شعائر الحجّ، أو الشعائر الحسينيّه، أو شعائر الصلاه، أو شعائر المسجد، أو شعائر قبور الأئمّه عليهم السلام هى تُعدّ بقاءً للمعالم التاريخيّه والحضاريّه للمسلمين.

لـذا نجـد البشـريّه الآن تحتفظ بالتراث، وتهتمّ به وتحرسه بأخطر الأثمان، وتصـرف على ذلك من الثروات الطبيعيّه الهائله للبلـد، لأنّ التراث- فى الواقع- يحكى عن وجود حضارات استنزفت فيها الجهود والطاقات، ثمّ بعد ذلك وصلت إلى هذا العصر الحاضر فليس من اليسير التفريط بها.

فالخرافه قد تتصادق مع الشعيره بلحاظ تأويل المعنى المدلول عليه لكنّه يجب الحذر والتفطّن من فقد هذه الرموز التى هى مخزون لمعانٍ ساميه، والضمان لأصاله المجتمع الإسلامىّ، ولا يسوغ التفريط بها بدون تدبّر بل لا بدّ من دراستها بدقّه وتأنٍّ.

وإذا كانت هذه الشعيره بالنسبه إلى الآخرين (خارج المجتمع الإسلامىّ) مثل اليهود أو النصارى قد يكون لها مدلول معين، فهذا لا ينتقص من شأن الشعيره نفسها لأنّ المفروض أنّ مدلولها لدى المسلمين هو المؤدّى الرفيع والمعنى السامى فكيف يُنتظر منّا أن نتّخذ شعيره ورمزاً، يكون له مؤدّى مقبول عندهم وهم لا يذعنون بالمبادئ الإسلاميّه، فلو اشترطنا فى الشعيره قبولهم لمعناها، فهذا يعنى فقد الشعيره وظيفتها أو ضياع الدور المرجوّ منها أو الغرض المأمول منها وبعباره أخرى: إنّ التساهل والتهاون بذلك يُعتبر فقداناً لهويّتنا وأصالتنا.

وقد تمّ البيان بما لا مزيد عليه أنّ الشعيره تحتوى على ركنَين:- ركن النشر والإعلام- وركن الإعلاء والاعتزاز وحفظ الهويّه:

((وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا))، ((وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا)).

فوظيفه الشعائر حفظ الهويّه الإسلاميّه والدينيّه المبدئيّه وإعلائها، فإذا فقدناها واستبدلناها بشعارات تروق للأعداء فعلى الإسلام السلام.

وهنا نقطه مهمّه ونكته فقهيّه مرتبطه بقاعده الشعائر الدينيّه: وهى أنّ هذه

القاعـده تحمل فی ماهیّتها رکن الإعلام والإنذار والبثّ والعلامه والمَعلم؛ ورکن آخر فی ماهیّتها (کالجنس والفصل) هو الإعلاء والاعتزاز، أی حفظ الهویه بل إعلائها والاعتزاز بها وتقدیمها علی بقیّه الهویّات البشریّه الأخری وهی الهویّه السماویّه والشخصیّه الإلهیّه فی الواقع.

دائره الشعائر الدینیّه

ومن جهه أخری، فإنّ المطلوب من الشعائر الدینیّه ثلاثه أنماط من الوظائف:

تاره أن تؤدّی دورها فی الوسط الدینیّ المسلم، وتکون فائدتها للمسلمین أنفسهم فقط.

وتارهً یکون تأثیرها ضمن أبناء الطائفه والوسط المؤمن.

وتاره ثالثه أن تؤدّی دوراً لدعوه الآخرین من المِلل والنِحل البشریّه الی الإسلام أو إلی الإیمان.

فهذه الشعائر التی أُمرنا بتحریمها وتعظیمها إمّا علی نحو وجوب إقامتها بین المسلمین ثمّ نشرها فی الدار الإسلامیّه أو دار الایمان أو أن تکون وسیله إعلامیّه عامّه یُرجی لها الوجود، ویکون الأمر بها بلحاظ الوسط غیر المسلم، ویتوخّی أن تؤثّر فی الأعمّ من الوسط المسلم وغیر المسلم.

ولا یخفی أنّ المطلوب من الشعائر- بصوره عامه- هو إیجادها فی الوسط المسلم أو المؤمن أوّلاً وبالذات والمحافظه علی نفس الوسط المسلم وتوجیهه إلی الهدف، والسمو به إلی القمّه فی نفس الوسط الإسلامی نعم توجد بعض الشعائر المعیّنه قد اختصّها الفقه والدین الإسلامی لأجل التبلیغ فی ساحه الوسط غیر المسلم.

مثل:

((ادْعُ إِلَی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَهِ وَالْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ))(۱).

۱- النحل: ۱۲۵

ونحوه من الأدلّه ممّا يجب أن تكون الـدعوه بلغه يفهمها المدعوّ ويستأنس بها فليس من الحكمه استخدام أسلوب صحيح فی ذاته ولكن يستهجنه الناس وينفِّر عن الإسلام ولا شكّ أنّ هذا ليس من الحكمه بل هو نقض للحكمه.

تباين مِلاكات الأقسام فی الشعائر

ولكن الكلام هو فی التفرقه والتمييز بين الشعائر التی هی لأجل الوسط المسلم أو الوسط المؤمن وتلك التی هی للوسط غير المسلم بل اللازم أيضاً التفرقه بين الشعائر الاسلاميّه والشعائر الإيمانيّه فالأولی للوسط المسلم والثانيه للوسط المؤمن، ولا يطغی حساب وموازنه أحدها علی الاخری، بل كلّ منها فی مورده مطلوب ولازم، إذ الغرض قائم من الأقسام الثلاثه من الشعائر من حفظ هويّه الإيمان وحفظ هويّه الإسلام والإعلام والدعوه لكلّ منهما.

نعم يجب أن يُختار فيها ما يلائم ويناسب المقام ولكن فی حدود أن لا تذوب الشخصيّه الإسلاميّه ولا الشخصيّه الإيمانيّه، وشريطه عدم تقديم التنازلات العقائديّه والسلوكيه وإلّا فسوف يُنتقض غرض الدعوه لأنّ المفروض من ظاهر الآيه «أُدْعُ إلی سَبِيلِ رَبِّك» هو الدعوه إلی سبيل الله وليس الدعوه إلی سبيل النصاری أو اليهود أو سبيل أهل الضَّلال، المفروض هو الدعوه إلی سبيل ربّك لكن بالحكمه والأسلوب المناسب الدعوه الی سبيل الله مع حفظ الهويّه لكن بالأسلوب والكيفيّه والنمط الذی يستأنسون به وينجذبون إليه من سبيل الله، فحينئذ تؤثّر الدعوه وتؤتی ثمارها.

غالب الشعائر هو التعظيم بلحاظ دار المسلمين ودار المؤمنين.

((ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ)) ((وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ))- ولم يقل سبحانه جعلناها لهم- و((إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ)).

وليس لمن لا- يحجّ البيت وصلاه الجماعه خاصّه بدار المسلمين الذين يحرصون على أداء الصلاه وهى تظاهره عباديّه دينيّه وصلاه الجمعه كذلك.

وهناك طقوس دينيه كثيره قد يستخفّ ويستهزأ الآخرون بها! فقد يقول مثلًا: ما هذا الانحناء ونكس الرأس ورفع العجيزه؟! هذه مظاهر لا يفهمها غير المسلمين لأنّ هذه الطقوس المفروض فيها أن تُقام بنفسها لأجل الحفاظ على المجتمع المسلم فى نفسه وكذلك الحال بالنسبه إلى طقوس الإيمان فى وسط الطائفه، فإنّه لا يعيها غير المؤمنين، فمن الخبط بمكان تفسير الشعائر المأمور بها فى وسط خاصّ والحكم عليها بموازين الوسط العامّ فضلًا عن الوسط الأعمّ.

وهذا البحث فى الشعائر ليس فقط فى الشعائر الدينيّه، بل يجرى فى الشعائر الوطنيّه والقوميّه.

بعض الشعائر الوطنيّه والقوميّه تؤسَّس لأجل حفظ الفِكر والهويّه وربط المواطن بتربه وطنه، أو بقوميّته وليس الغرض من تلك الشعيره أو الرمز دعوه الأمم الأخرى، كلّا!!

مثلاً- لأجل ربط الجنود بالتربه والوطن، أو من أجل تحقّق معانى الدفاع عن الوطن وحمايه مقدّرات البلد وما شابه ذلك، يُربط الجنود برمز معين وإن لم يفهمه الآخرون، أو قد يسى ء فهمه الآخرون إذ ليس الغرض من هذا الرمز العسكريّ أو الجهاديّ هو فهم الاخرين بل المطلوب فيه هو فهم أهل الوطن.

كذلك الحال فى الشعائر الدينيّه التى يظهر غالب الخطاب فيها، بل مدلول الأدلّه الكثيره، أنها موجّهه لأجل نفس المجتمع المسلم أو المجتمع المؤمن. ولأجل حفظ هويّتهما، وحفظ مبادئهما، ويتماسكا ويترابطا لا أنّه لأجل التبليغ لجهه أخرى أو لأمّه أخرى.

نعم قد يفترض ذلك فى بعض الشعائر، مثل باب الدعوه إلى الجهاد الفكريّ ولا- ريب فى كون الغرض منه دعوه الآخرين، فيُفترض مثلاً من الكاتب أو المفكّر أو الخطيب أو المحاضر، أو على صعيد منتدى عالمى كمحطه فضائيه أو مواقع الكترونيّه

مثلاًـ أن یُختـار الأسـلوب المقبول والمؤثر والمفروض أن یرکّز علی النقاط المعینه فی القانون الإسـلامیّ ومعارف المـذهب التی تجـذب الآـخرین مثل موارد الوفاء بالعهـد وأداء الأمانه لاسـیما فی الأبواب التی لها صـله بالآخرین حتّی تتّخـذ رموزاً وشـعارات وقـوانین ومعـالم تجـذب الآـخرین إلی الوسـط الإسـلامیّ والإیمـانیّ لاـ أن تُنفّر عنـه، عملاًـ بمقـوله «کونـوا دعـاه للنـاس بغیر ألسنتکم»(۱).

فـالخُلق الإیمـانیّ الإسـلامیّ- مثلًا- ینبغی الـدعوه إلیه کما أنّ هناک فی المجتمعات العصـریّه دعوه إلی المثال النموذجیّ: سواء المثـال الإقتصـادیّ أو المثـال التربویّ، لاـ بـدّ أن نـدعو إلی مثال خلق معین یجـذب الآخرین وهو المثال الـذی یـدعو له الإیمان والإسلام لأنّ الغرض منه هو الإعلان والتبلیغ والدعوه لجذب الآخرین إلی حوزه الدین.

وأمّـا غـالب الشـعائر التی یفرض أنّها طقوس ورسوم تتّخـذ فی دار الإسـلام أو الإیمان، فالمفروض فیها هو المحافظه علی هویّتها الأصلیّه الإیمانیّه والإسلامیّه والمنع من ضیاعها.

والمتخصّـصون مـن أصـحاب الفنـون والعلـوم العدیـده، کالشـعراء والأدبـاء والخطبـاء والقرّاء وأصـحاب المهـارات فی الأنشـطه والمراسم الدینیّه المختلفه یلمسون ذلک مع التحصّن بالمعانی الإسـلامیّه العالیه وهضمها والإحاطه بها، فیطمئنّ لهم بأن یبرزوا لنا تشـکیله شـعاریّه معیّنه فنّیّه، أدبیّه، شـعریّه، قصصـیّه، وبلاـغیّه تنـاسب المعنی السـامی القرآنیّ، وأمّـا إذا کـان المتخصّـص متـأثّراً بالمعانی والمبادی ء الدخیله علی المذهب أو الدین الإسـلامیّ فما ینتجه ویرسـمه من شـعار یشکّل خطوره علی المعالم الإیمانیّه والإسلامیّه.

فهذا البحث ینبغی أن یُلحظ کیفیّهً وحیثیّهً، اسـتعانهً بالأخصّائیّین إخلاصاً وخبرهً، کما ینبغی دراسه هذه الشـعیره مع مقدار إمتداد جذورها التاریخیّه ومدی ارتباطها بمسار الطائفه وبحضاره الأمّه الإسـلامیّه، حتّی یمکن البتّ فی سلبیّه أو إیجابیّه هذه الشعیره أو مؤدّاها الذی تدلّ علیه.

۱- أصول الکافی ۲: ۷۸/ ح ۱۴؛ مکیال المکارم ۲: ۲۵۷

الشعائر والهَتک

يبقى الكلام ضمن هذه الجهه السابعه عن ممانعيّه الهتك أو الهوان الذى قد يعرض على ممارسه الشعائر الدينيّه المستحدثه أو المستجدّه فيكون مانعاً خارجياً لعموم دليل قاعده الشعائر الدينيّه.

فى النظره الأوّليّه البَدويّه يُتبادر كونه مانعاً، باعتبار استلزامه هوان الدين، وهتك الدين.

وقد تمسّک البعض بهذا العنوان، واستدلّ به على ممانعه كثير من الشعائر المستجدّه المتّخذه فلا بدّ- من ثمّ- من تحليل هذا العنوان ومعرفه ماهيّته العقليّه واللغويّه.

معنى الهَتْك(۱): كشف المستور وطبعاً- بالنسبه إلى حرمه الدين أو المسلمين- قد يُراد منه كشف نقاط الضعف (فى المسلمين أو المؤمنين) وكشف الستر عن ذلك، مثل هتك حرمه المؤمنين والمسلمين وكشف النقص أو الضعف الموجود فيهم ممّا يؤثر فى زوال قوتهم وتضعيف شوكتهم.

والهوان أيضاً فى ماهيّته ومعناه يتقارب من الهتك، ويكون مسبَّباً عن الهتك مثلاً ومعلولاً عن كشف الستر.

فالهتک والهوان أمران متلازمان فى الغالب وأحدهما مسبّب عن الآخر؛ وإن كانت الماهيّه الحرفيّه وبالدقّه فى الهتك هى كشف الستر لكنّ كشف الستر إمّا عن معائب أو عَوار أو نقائص، وكلّها بمعنى واحد ومن ثمّ يستلزم الهوان من الطرف الآخر.

ولا ريب أنّ هذه الماهيّه هى مضادّه لأغراض الشارع، ونقيض أهدافه فى التشريع التى بُيّنت فى آيات عديده منها:

۱- الهَتْك: خرق الستر عمّا وراءه- وتهتَّك أى افتضح- الصحاح للجوهرى

((وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا))(۱).

((وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا))(۲).

((ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ))(۳).

((وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ))(۴).

إنّ الأغراض الأوّليّه الضروريّه من التشريع هی الرفعه والعلوّ، وهی أغراض أوّليّه كبری وأهداف فوقانيّه قصوی فی التشريعات القرآنيّه؛ والهتک بمعنی کشف نقاط الضعف أو عَوار المسلمين أو المتديّنين، الذی يستلزم الهوان والنقص المعاکس والمناقض لأهداف الشارع ورغباته.

لکنّ الکلام: أنّ هذا الهتک والهوان، هل هو مترتّب علی صِرف الإستهزاء من قِبل المذاهب الأخری أو من قبل الملل الأخری؟

أقسام الهتک والاستهزاء

والاستهزاء- سواء کان من الفرق الإسلاميّه الأخری أو من الملل الأخری- يکون علی أقسام:

منه: الاستهزاء باطلاً وبما ليس بحقّ وهذا لا يؤثّر وليس بمانع ولا ريب أنّه لا يستلزم الهتک لأن هذا الإستهزاء غير کاشف عن عَوار ونقص ومعائب فی المؤمنين أو فی الدين.

ومنه: الاستهزاء نتيجه اختلاف الأعراف والبيئات والأعراق واختلاف الشعائر

۱- التوبه: ۴۰

۲- النساء: ۱۴۱

۳- الحجّ: ۳۲

۴- الحجّ: ۳۰

أو الطقوس حَسب المِلل والبلدان المختلفه فی شعیره منصوبه لتدلّ علی معنی سامٍ لکنّ الآخرین قد ینطبع بأذهانهم معنی آخر، فهذا لا یستلزم ممانعه الشعائر ولا یُعرقل اتّخاذها وتعظیمها والسرّ فی ذلک أنّ هذا یرجع إلی حفظ الهویّه، کما فی حفظ الهویّه الوطنیّه أو التراثیه وهنا یرجع إلی حفظ الهویه الدینیّه، أو حفظ الهویّه الخاصّه بالطائفه وبهذه الملّه وهذه النحله.

فلو استجیب لکلّ ما یروق للآخرین ممّا یکون مقبولاً عندهم، لتبدّلت هویّتنا إلی هویّتهم، وکان ذلک نوعاً من الانهزام والانزلاق تحت سیطرتهم، ولأدّی إلی ذوبان شخصیتنا فی بوتقه الفکر الدخیل والأجنبی فهذا القسم أیضاً لا یستلزم الهتک أو الهوان.

ومنه: استهزاء لجهات واقعیّه، فهذا یلزم منه هتک وهوان فعلی ضوء هذا التقسم الثلاثیّ نخرج بهذه النتیجه أنّ قسمین من السخریه أو الاستهزاء أو التعجّب من الآخرین لا یوجب الهتک والهوان وإن تخیّله الباحث أو المتتبع للشعائر الدینیّه کذلک.

والهتک أو الهوان أو الاستهزاء حیث إنّه من مصادیق وأصناف التحسین والتقبیح العقلیّین، وقد ذکرنا أنّ بعض مواردهما یکون مطابقاً للواقع فیکون صادقاً، وبعض مواردها غیر مطابق للواقع فلا یکون صادقاً، بل کاذباً.

العقل العملیّ والعقل النظریّ

هذا التحسین والتقبیح العقلیّان، فی قوّه العقل العملیّ فی النفس، التی تختلف وظیفتها عن قوّه العقل النظریّ الذی یُدرِک وجود الأشیاء وثبوتها، أو عدمها ونفیها، کما یُقال أن العقل النظری بنفسه لا یوجب تحریکاً فی الإنسان ولا انبعاثاً ولا تربیهً ومن ثمّ قالوا أنّ الحکماء (الفلاسفه) لا یؤثّرون فی المجتمعات مثل ما یؤثّر الأنبیاء والرسل لأنّ الفلاسفه یعتمدون غالباً علی العقل النظریّ وهو ینطوی علی جنبه الإدراک فقط.

بینما إذا اتّصل العقل النظریّ- وهو إدراک الأشیاء وثبوتها فی العلوم المختلفه- بالعقل العملیّ أی أدرک حُسن وقُبح الأشیاء وتحسینها وتقبیحها، حتّی یکون محفزّاً ومحرّکاً، أو زاجراً ومؤدّباً للنفس ففی الواقع فإنّ العقل العملیّ لیس صِرفُ إدراک فقط، ولیس صِرف حجّیّه وتنجیز وتعذیر إدراکیّ فقط، وإنّما هو نوع من الباعثیه والتحریک والتکوین لأنّ التحسین نوع من المدح ونوع من إیجاد الجِذْبه والمَغْنَطه بین النفس وذلک الفعل الحَسن؛ والتقبیح- فی المقابل- نوع من ایجاد الشراره والنفره والبعد بین النفس وذلک الفعل القبیح، فهذا الجذب والوَصل من جهه والنفره والانقطاع من جهه أخری هما من خاصیّات العقل العملیّ.

فإذا کان التحسین والتقبیح کاذبَین، فإنّ هذا بنفسه یکون عاملاً مُغریاً وخاطئاً ومزیّفاً للنفس لأن یحسّن لها القبیح ویقبّح لها الحَسن وسوف یؤدّی إلی تربیه خاطئه للنفس، وإلی نوع من الترویض السیّ ء فی النفس.

الشعائر والآثار الإجتماعیّه

اشاره

إذا اتّضح ذلک، علمنا أنّه إذا حصل الإستهزاء والسخریه (اللذین هما من أصناف المدح والذمّ والتحسین والتقبیح) إذا حصلا بسلوکیه خاطئه ومدلّسه سیّما إذا کان ذلک علی نحو افتعال جوّ وزخم إعلامیّ شدید وبکثافه إعلامیّه عن طریق الجرائد أو الإذاعات أو النشریّات أو المحافل والأندیه فإنّه سیوجب- قهراً- وقوع المسلمین أو المؤمنین فی جوّ خاطی ء أو تربیه خاطئه، بأن یستقبحوا ما هو حَسن ویستحسِنوا ما هو قبیح.

مثلاً قد یعتبر الشاب المتدیّن فی الجامعه أنّ الصلاه تُقلّل من شأنه فی نظر زملائه، وأنّها عار علیه ولا تلیق به، ثمّ شیئاً فشیئاً یصبح القبیح حسناً، وبالعکس ولا ریب فی کون ذلک النوع من التفکیر سلوکاً منحرفاً واستخداماً خاطئاً وخطیراً فی العقل العملیّ،

وقد قال أمير المؤمنين علیه السلام:

«کَم مِن عقلٍ أسیر تحت هوی أمیر»(۱).

سیما إذا کان العقل الإجتماعیّ أو العقل الأُممیّ، أو العقل العَولمیّ الذین یحاولون ترویجه الآن إذا کان خاطئاً.

هذا العقل البشریّ المجموعی سوف یؤول بالبشریّه إلی القبائح باسم المحاسن أو یمنعها عن المحاسن والفضائل باسم أنّها قبائح ورذائل کما أخبر بذلک النبیّ الأکرم صلی الله علیه وآله وسلم قبل أربعه عشر قرناً، فکان إخباره صلی الله علیه وآله وسلم من علامات آخر الزمان(۲).

فقضیه الإهانه والهتک والاستهزاء ترتبط ارتباطاً بنافذه عقلّیه تربویّه وإجتماعیه وسلوکیه وممارسه معیّنه وقد یحصل اللَّبس أنّ مثل هذه الشعیره أو الشعائر المتّخذه ربّما توجب الوهن فی الدین بینما هی لیست بوهن، لکن لشدّه علاقه الطرف الآخر ولشدّه نفوذ التبلیغ والدعایه والطُرق والقنوات المتوفّره لدی الطرف الآخر، یوجب تأثّرنا بمدرکات خاطئه تُملی علینا وتُهیمن علی أفکارنا وتزعزع المبادی ء والعقائد.

فی مثل هذه الموارد، نقول وإن کان علی صعید التنظیر، بأنّ هذا الاستهزاء وهذا الهتک باطل ولیس بمانع للشعائر لکن شریطه أن یکون هناک نوع من الردع أمام التبلیغ المضاد.

۱- بحار الأنوار ۶۹: ۴۱۰: ۱۲۵.

۲- قال رسول اللَّه صلی الله علیه وآله وسلم: «کیف بکم إذا فسدت نساؤکم وفَسق شبابکم، ولم تأمروا بالمعروف ولم تنهَوا عن المنکر، فقیل له: ویکون ذلک یا رسول اللَّه؟ فقال: نعم وشرٌّ من ذلک کیف بکم إذا أمرتم بالمنکر ونهیتم عن المعروف، فقیل له: یا رسول اللَّه ویکون ذلک؟ قال: نعم، وشرّ من ذلک، کیف بکم إذا رأیتم المعروف مُنکراً والمنکر معروفاً» الکافی ۵: ۵۹.

ممانعه بعض الشعائر تبعاً للمصلحه

فی بعض الحالات قد یرتأی الفقیه طبق المیزان الشرعیّ أن تُمانع تلک الشعیره أو الشعائر، لا لأجل أنّها ممانعه فی واقع الأمر ولکن لأجل أنّ مثل هذا الجوّ الحالیّ قد یُضعِّف نفوس المؤمنین وإن کان هذا التضعیف لیس فی محلّه. ولکن لأجل فتره وقتیّه لشعیره مستجدّه أو مُستحدَثه قد یری من الصالح لأجل عدم إحداث الضعف والوهن فی نفوس المسلمین والمؤمنین، قد یکون من الصحیح الممانعه لا ـ الممانعه من جهه الهتک أو الاستهزاء بل فی الواقع ممانعه بسبب ضعف المسلمین نفسیّاً تجاه هذه الشعیره فربّما عَدم ممارسه هذه الشعیره یکون أثره أفضل فی النفوس وبعباره أخری: فی هذه الموارد قد لا تسمّی ممانعه للشعائر، بل عدم توفّر قیود وشرائط الشعائر، فعدم إقامه الشعیره یُنسب إلی فقد الشرط ولیس إلی الممانعه عنها وقد یکون العکس أولی بالرعایه، بأن یتشدّد الوسط الدینیّ بالشعیره المتّخذه کی لا یستسلموا ولا یعتادوا الإنهزام أمام تهریج الخصوم وانتقاداتهم، وتحدید ذلک یکون بید الفقهاء الأمناء علی الدین والعقیده.

دواعی أخری لممانعه الشعیره

وقد یکون التزاحم والدوران ناشئاً من جهات أُخری- لیس من جهه مراعاه الهتک والاستهزاء بغیر حقّ من الفرق أو الملل الأخری، بل من جهه ضعف نفوس المسلمین، أو من جهه ضعف شوکتهم، نظیر ما یذکره سبحانه وتعالی فی قوله:

((إِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ یَغْلِبُوا مِائَتَیْنِ وَإِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ مِئَهٌ یَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِینَ کَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا یَفْقَهُونَ (۶۵) الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْکُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِیکُمْ ضَعْفًا فَإِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ مِئَهٌ صَابِرَهٌ یَغْلِبُوا مِائَتَیْنِ وَإِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ أَلْفٌ یَغْلِبُوا أَلْفَیْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِینَ))(۱).

۱- الأنفال: ۶۵- ۶۶.

من جهه حفظ الشكيمه والحيثيّه يخفِّف التشريع من باب إدراجه فى باب التزاحم بين حُكمَين شرعيّين، وليس من باب ترتيب الأثر على الهتك والاستهزاء بغير حق.

ومع أنّه بحدّ ذاته غير ممانع، لكنّه يولّد جوّاً أو ظرفاً أو بيئه معينه، وهذا الجو ينتج تصادماً بين حُكمين وآخرين، ولا بدّ أن يراعى الفقيه هذه الجهه؛ أو قد تنشأ الممانعه للشعائر من عدم إدراك المؤمنين لها وعدم استيعابهم لأهميّتها قصوراً أو تقصيراً أو لعدم تحمّلهم درجه عاليه من التفاعل والاندماج للشعيره؛ كمن لا يتفاعل إلّابالبكاء مثلاً فى الشعائر الحسينيّه، فليس من المناسب زجّه فى الشعائر الأخرى التى تكون أكثر تفاعلاً واندماجاً.

كما ذكر الفقهاء أنّ العُرف الخاطى ء والفاسد قد يُلجى ء المكلّف إلى ترك المستحبّ، لأنه ربّما يكون سبباً للتشهير به مع العلم أنّ المستحبّ مشروع فى نفسه، فالسبب فى تركه هو نشوء عرف غير مألوف- فى بيئه فاسده- وهذه البيئه الفاسده من شأنها أن تجعل المكلّف والمتديّن يترك ذلك المستحبّ أو بالعكس قد يكون هناك شيئاً مكروهاً، لكنّ ذلك المكروه يُرتكب، وعدم ارتكابه قد يصبح منقصه أو عاراً فيُرتكب ذلك المكروه حفظاً لشخصيه المؤمن أو المكلّف، وقد خالف جماعه من الفقهاء منهم الشهيد الثانى فى كتابه الروضه البهيّه فى أولويّه الترك ومراعاه العُرف الفاسد وتَرك ما هو راجح أو ارتكاب ما هو مرجوح.

طبعاً هذا الإستثناء يجب أن لا يدوم ولا يطول زمناً، والمفروض أنّ سياسه الفقيه فى الفتوى ناظره لتربيه المجتمع ولمعالجه هذه الحالات والبيئات الفاسده أو الممسوخه والمنكوسه والمقلوبه التى هى على خلاف الفطره وهى سياسه حكيمه وميدانيّه أيضاً.

وكم من مستحبّ ربّما تُرك قروناً من السنين بحيث يكون الممارس له مورد استهزاء، وبطبيعه الحال فإنّ ذلك يحصل فى المجتمعات التى تكون المفاهيم الماديّه والموازين الفاسده هى السائده والرائجه فيها.

الشعائر والإصلاح الاجتماعیّ

اشاره

وهـذا هو أحـد وظـائف الشـعائر الـدینیّه حیث تؤدّی دور الإعلام والبثّ الـدینیّ والإعلاء، ومن نتائجها الواضـحه المحافظه علی الهویّه الدینیّه فی بیئه المسـلمین لأنّه لولا الشـعائر فإنّ الدین سوف ینکفی ء شـیئاً فشـیئاً، وتتغیر المفاهیم الدینیّه، بل تنقلب رأسـاً علی عقب، وتصبح منکوسه الرایه، بدلاً من أن تکون مرفوعه عالیه مرفرَفه.

فمن الوظائف المهمه للشـعائر الـدینیّه جانب المحافظه علی الهویّه الـدینیّه، وإلّا أُلغیت الشـعائر الواحده تلو الأُخری، وحَدث نوع من المسخ التدریجیّ.

فقاعده الشـعائر الدینیّه هی قاعده ممضاه من قِبل الشارع، ومُنظرّه فی باب الفقه الإجتماعیّ وکما ذکرنا أنّ للشعائر الدینیّه رکنان: رکن الإعلام والبثّ، ورکن الإعلاء والإعتزاز.

والحوزات العلمیّه الـدینیّه تقوم بأداء أحـد رُکنَی الشـعائر الـدینیّه، وهو إحیاء الدین ونشـره وحفظه عن الإندراس وما تقوم به فی هذا الدور- وإن کان بشـکل هادی ء وبلا ضـجیج- هو دور عظیم، لأنّها تحافظ علی أحد رُکنَی الشـعائر- أو أحد رُکنَی الدین- وهو جنبه الإعلام والتعلّم والتفقّه وحفظ الـدین عن الإنطماس والنسـیان، وصـیانته عن التحریف والتغییر، وحفظ الجانب التنظیریّ والبُعد العقائدیّ للدین.

ومن الواضح أنّ التحریف والردّه عن الدین قد تکون بصورتَین:

الصوره الأولی

فی جانب العمل، أی الانحراف فی السلوک العملیّ فلا تُتّبَع الأوامر الدینیّه، ولا یُرتدَع عن النواهی.

الصوره الثانيه

وهى الأخطر، وهى الانحراف فى التنظير، فلا يُذعن المنحرف ولا يؤمن ولا يصدّق، بل يحاول أن يبرّر انحرافه وينظِّر تكذيبه وهو الانحراف فى العقيده وهذا أخطر من الأوّل بل ربّما يمارس ذلك المنحرف الأوامر الدينيّه ولكن لا يُقرّ بوجودها، وإنّما يمارسها من باب فطره الطبع أو من باب السنن الإجتماعيّه لذا نجد فى عدّه من الآيات:

((فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ))(۱).

و:((هُوَ الَّذِى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ))(۲).

و: ((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْر وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ))(۳).

وأمثالها، تُلقى الضوء على جنبه التنظير أو الإعلام الدينيّ والبثّ الدينى أو إتمام النور. وهذه جنبه مهمّه للغايه؛ نعم، الجنبه الثانيه فى الشعائر- وهى الإعلاء والإعتزاز فى الممارسه العمليه- تكون مطويّه ضمن السلوكيه السابقه، وتظهر بمظاهر ومؤشّرات عديده.

فالظروف الإستثنائيه يشخصّها الفقيه فى موارد مختلفه بحسب سياسه الفتوى عند الفقيه، وهى موازنه الملاكات فى الأبواب مع الإحاطه بالظروف الموضوعيّه، والفطنه فى تدبير المعالجه للحالات المختلفه والفقيه يتضلّع لحفظ الدين بلحاظ درجات ملاكات الأحكام فى الأبواب المختلفه، فيفحص ويُجرى البحث عن الأهمّ عند الشارع؛ مضافاً إلى فراسته وفِطنته فى كيفيّه التوسّل فى الوصول إلى الغرض الدينىّ عن طريق الفتوى.

هذا تمام البحث فى قاعده الشعائر الدينيّه مع بيان الخطوط العامّه لها وهو المقام الأوّل من هذا الكتاب وبعد ذلك يقع البحث فى المقام الثانى الذى يلقى الضوء على الشعائر الحسينيّه ودراسه تماميّه أدلّتها الخاصّه والعامّه إن شاء الله تعالى.

۱- التوبه: ۱۲۲

۲- التوبه: ۳۳؛ الفتح: ۲۸؛ الصف: ۹

۳- الحجر: ۹

المقام الثانی: الشعائر الحسینیه

اشاره

تمهید

نبدأ البحث فی الموضوع الأساسیّ لهذا الکتاب، وهو خصوص الشعائر الحسینیّه، باعتبار أنّ البحث عن الشعائر الحسینیّه له خصوصیات أخری وشبهات مختصّه به تختلف عمّا ذکرناه فی بحث عموم الشعائر الدینیّه، فمن ثمّ کان الجدیر أن یُبحث بحثاً خاصّاً.

وقد ذکرنا فی مقام معرفه درجه أهمیّه کلّ شعیره من الشعائر الدینیّه(۱) أنّه لابد من التأمّل والتدبّر والإمعان فی المعنی الذی تدلّ علیه تلک الشعیره.

وذکرنا- فی المقام السابق- ضمن الجهه السادسه: حکم التزاحم بین الشعائر والأحکام الأوّلیّه، أو بینها وبین الأحکام الثانویّه الأُخری، وکیفیّه معالجه ذلک التزاحم أو ذلک التدافع وقلنا بأنّه ینبغی معرفه أنّ تلک الشعیره هی من أیّ بابٍ من أبواب الفقه، وأنّ تلک الشعیره هی علامه ومَعلم علی أیّ فرع من الفروع.

فالبحث هنا یدور حول التخریج الفقهیّ ومحاوله ردّ الاشکالات والانتقادات والاعتراضات المتوجّهه إلی هذه الشعیره العظیمه.

وحول کیفیّه التعرّف علی الفلسفه القانونیّه لنهضه الحسین علیه السلام، وبالتالی للشعائر الحسینیّه، فالشعائر الحسینیه هی ذکری لنهضته علیه السلام- تلک النهضه التی

۱- أی العلامه والمعلم لمعنی من المعانی الدینیه.

كانت الضـمان لبقاء الـدين، ولحفظ الشـريعه السـماويه الـدرع المتين- وكانت جنبه الإعلام والتبليغ لنهضه الحسـين عليه السـلام وبيان الأهداف منها.

ونحاول تفصيل البحث فيها عبر الجهات التاليه:

الجهه الأولى: أهداف النهضه الحسينيّه.

الجهه الثانيه: أدلّه الشعائر الحسينيّه.

الجهه الثالثه: أقسام الشعائر الحسينيّه.

الجهه الرابعه: الروايه فى الشعائر الحسينيّه.

الجهه الخامسه: البكاء والشعائر الحسينيّه.

الجهه السادسه: الشعائر الحسينيّه والضرر.

الجهه السابعه: لبس السواد.

الجهه الثامنه: ضروره لعن أعداء الدين.

الجهه التاسعه: العزاء والرثاء سُنّه قرآنيّه.

مسك الختام: مآتم العزاء التى أقامها النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم على الحسين عليه السلام.

ص: ۱۶۹

الجهه الأولی: أهداف النهضه الحسینیه

اشاره

هناک عدّه تحلیلات فقهیّه واجتماعیّه تبیّن الغایه والهدف من نهضه الحسین علیه السلام، لعلّ أهمّها:

التحلیل الأول

الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر: وهذا ما یستفاد من عباره الحسین علیه السلام الوارده فی وصیّته قبل خروجه من المدینه:

«إنی لم أخرج أَشِرَاً ولا ـ بَطِراً ولا ـ مُفسـداً ولا ظالماً، وإنّما خَرَجْتُ لطَلَب الإصـلاح فی أمّه جـدّی رسول الله صـلی الله علیه وآله وسلم، أُرید أن آمر بالمعروف وأنهی عن المُنکَر وأسیر بسیره جدّی وأبی علیّ بن أبی طالب علیه السلام»(۱).

من أهمّ التوجیهات والتحلیلات لنهضته علیه السلام هو الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر(۲).

۱- بحار الأنوار ۴۴: ۳۲۹؛ العوالم، الإمام الحسین علیه السلام: ۱۷۹.

۲- کـان أسـتاذنا المیرزا هـاشم الآملی رحمه الله یقول: باب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر باب أوسع من الجهاد وأوسع من القضاء، وأوسع من الحدود والقصاص، وأوسع من کلّ الأبواب الفقهیّه، وهو باب قد تسالم علیه الفقهاء، وهو لم ولن یُغلق ولیس بمسـدود، بـل مفتـوح علی مصـراعیه فی الشـریعه إلی یـوم القیـامه، وینطـوی تحـت هـذا البـاب کـلّ الأـبواب الأـخری (الأسـتاذ المحاضِر).

ولیس معنی المعروف یقتصر علی المعروف الفردیّ، ولا ـ المنکر یقتصر علی المنکر فی الممارسه الفردیّه، بل هناک المعروف الإجتماعیّ والمعروف الفکریّ والعقائدیّ، وهناک المعروف الاقتصادیّ والمعروف السیاسیّ والمعروف الحقوقیّ وغیرها والمنکر کذلک: منه السیاسیّ والعقائدیّ والفکریّ والاجتماعیّ والمالیّ.

وکلّ ما هو مبغوض شرعاً، فإنّه یتناول کلّ المحرمات فی کلّ الابواب.

والمعروف یتناول کلّ الأوامر الشرعیّه وجوباً وندباً ورجحاناً فی جمیع الأبواب.

کما أنّ المراد من الأمر بالمعروف لیس خصوص الإنشاء اللفظیّ، بل المراد منه الأمر حتّی بالید وباللسان وکذلک بالقلب، وهو أضعف الإیمان.

فالأمر بالمعروف والنهی عن المنکر باب عظیم وواسع وذو أهمیّه بالغه؛ وهو من أعظم الواجبات الدینیّه، قال الله تعالی:

((وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ))(۱).

وقال النبی صلی الله علیه وآله وسلم:

«کیف بکم إذا فسدت نساؤکم، وفَسق شبابُکم، ولم تأمروا بالمعروف ولم تنهوْا عن المنکر؛

فقیل له: ویکون ذلک یا رسول الله؟.

قال صلی الله علیه وآله وسلم:

نعم.

فقال:

کیف بکم إذا أمرتم بالمنکر ونهیتم عن المعروف؛

۱- آل عمران: ۱۰۴.

فقیل له: یا رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ویکون ذلک؛ فقال:

نعم وشر من ذلک، کیف بکم إذا رأیتم المعروف منکراً والمنکر معروفاً»(۱).

وقال علیه السلام:

«لتأمرنَّ بالمعروف ولتنهُنَّ عن المنکر أو لیسلطنّ الله شرارَکم علی خیارکم، ثمّ یدعو خیارُکم فلا یُستجاب لهم»(۲).

(وقد ورد عن الأئمّه الطاهرین علیهم السلام، أنّ بالأمر بالمعروف تُقام الفرائض وتأمن المذاهب، وتحِلّ المکاسب، وتُمنع المظالم، وتُعمّر الأرض، ویُنتَصف للمظلوم من الظالم، ولا یزال الناس بخیر ما أمروا بالمعروف، ونهوا عن المنکر وتعاونوا علی البر، فإذا لم یفعلوا ذلک نُزعت منهم البرکات وسُلّط بعضهم علی بعض، ولم یکن لهم ناصر فی الأرض ولا فی السماء)(۳).

وکلّ ما یفرزه المجتمع من انحراف فکریّ ومساوی سلوکیه ورذائل خُلقیّه، إنّما هو بسبب ترک هذه الفریضه العظیمه وهذا الباب المهمّ له مُسانخه مع الشعائر نفسها بما یتضمّنه من البثّ الدینیّ والإعلام الدینیّ، فللشعائر نحوٌ من المسانخه القریبه مع باب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر.

وإن کان فِعل المعصوم فیه نوع من الإجمال أکثر من اللفظ من هذه الجهه، لأنّ الفعل قد یتصادق علیه جهات عدیده وکلّها ممکنه، وینطوی تحت تخریجات عدیده قانونیّه وشرعیّه.

۱- بحارالأنوار ۵۲: ۱۸۱؛ ۷۴- ۱۵۳.

۲- بحارالأنوار ۹۳: ۳۸۷/ ح ۲۱.

۳- من کتاب منهاج الصالحین (للسیّد الخوئیّ قدس سره) ۱: ۳۵۰.

التحلیل الثانی

الاعتراض علی الخلافه الغاصبه، وبیان أحقّیّته فی الأمر.

وهو یفسّر لنا أیضاً معنی الشعائر الحسینیّه، ومعنی تخلید ذکراه وهو ما جاء فی کلامه علیه السلام حینما دعاه الولید بن عتبه وهو فی المدینه لبیعه یزید، فقال علیه السلام:

«إنّا أهلُ بیت النبوه ومَعدِن الرساله ومُختلَف الملائکه ومحلّ الرحمه، وبنا فَتَح الله وبنا خَتَم، ویَزید رجلٌ فاسقٌ شاربُ الخمر قاتلُ النفس المُحرّمه مُعلِنٌ بالفِسق؛ ومِثلی لا یبایع مثله، ولکن نُصبح وتُصبحون، وننظر وتنظرون أیّنا أحقُ بالبیعه والخلافه»(۱).

وکذلک قوله علیه السلام لمروان بن الحکم حینما أشار علیه ببیعه یزید، فقال علیه السلام:

«إنّا لله وإنّا إلَیْهِ رَاجِعُون، وعلی الإسلامِ السّلامُ إذ قد بُلیت الأمه براعٍ مثل یزید، ولقد سمعتُ جدّی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم یقول: الخلافه مُحرَّمه علی آل أبی سفیان»(۲).

ویظهر من ذلک شدّه التصلّب والإباء، وهو علیه السلام سید الإباء فما هو السرّ فی شدّه إبائه لبیعه یزید طبعاً هذه البیعه مُنکَر من المنکرات، لکن خصوص هذا المنکر یشدّد الإسلام النهی عنه دون بقیه المُنکرات.

وهذا الوجه یرکّز علی مصادمه ظاهره الخلافه الغاصبه، وهو دلیل علی بطلانها.

وعلی مذهب الحقّ نقول بعدم مشروعیّه مَن تقدّم علی أمیرالمؤمنین علیه السلام، وقد تذرّع المنافقون الأوائل ببعض المتشابهات الدینیّه المعلومه البُطلان، مثل:

۱- بحار الأنوار ۴۴: ۳۲۵؛ اللهوف فی قتلی الطفوف: ۱۷.

۲- بحار الأنوار: ۴۴: ۳۲۶؛ مثیر الأحزان: ۱۵.

((وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))(۱).

و((وَشَاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ))(۲).

واستمراراً للغصب وعدم المشروعیّه تنتقل بعد ذلک الخلافه إلی وراثه عائلیّه وملکیّه لا تَمُتّ للدین بصله، وتعود أمور المسلمین إلی الرسم الجاهلیّ والقبائلیّ وفی هـذا مصادمه واضـحه، سیّما والإسـلام حـدیث عهـد والناس حـدیثو عهد بالدین، ولم یتّضـح لبعضـهم الانـحراف الکبیر بین مسـار بنی أمیّه وبین الـدین، فقـد کان حکّام بنی أمیّه یتسترّون برداء الـدین فمن ثمّ کان فی هـذا المنکر خصوصیّه متمیّزه لا نجدها فی أیّ نوع آخر من المنکر، وإنّما هو نوع منکرٍ ینطوی علی طمس ومحو وزوال لأصل الدین الحنیف.

فکان الحسین علیه السلام أشدّ تصلّباً فی ذلک منذ هجرته من المدینه فی رجب، وبقائه إلی الثامن من ذی الحجّه فی مکّه، قرابه أربعه أشـهر، تحت وطأه إرهـاب الظـالمین، ولم یُعلِّل علیه السـلام خروجه بعلّه غیر هـذه العلّه، وهی المعـارضه العلنیّه والصارمه للسلطه الغاصبه وللخلافه الزائفه، وبیان أحقّیّته لهذا الأمر من القرآن ومن أقوال الرسول الکریم صلی الله علیه وآله وسلم.

التحلیل الثالث

مبایعه أهل الکوفه له، وإرسالهم إلیه الکُتب للقدوم إلیهم.

واسـتنصارهم له علیه السلام ومن المقرّر فی مذهب الإمامیّه أنّ المعصوم علیه السلام إذا وَجد مَن ینهض به بمقدار العُدّه الکافیه والعدد وجب علیه النهوض کما فی

۱- الشوری: ۳۸.

۲- آل عمران: ۱۵۹.

قول الأمير عليه السلام فی نهج البلاغه:

«أَمَا والّذی خَلقَ الحَبّه وبَرأ النَسَمه لولا حضورُ الحاضر، وقیام الحُجه بوجود الناصر، وما أَخَذ الله علی العلماء أن لا یُقارّوا علی کِظّه ظالِم ولا سَغَب مظلوم، لألقیتُ حَبلَها علی غاربها، وسقیتُ آخرَها بکأس أوّلها ولألفیتم دُنیاکم هذه أزهد عندی من عفطه عنز»(۱).

فهذا الوجه الآخر- وهذا الوجه الثالث- إنّما وقع له علیه السلام بعد معرفه أهل الکوفه والعراق بإمتناعه وإبائه عن بیعه یزید فمن ثمّ وجدوا فیه الأمَل للتخلّص من یزید وظلمه ولإقامه العدل مضافاً إلی عقیده أهل الکوفه فی أهل البیت علیهم السلام.

لکنّ هذا التخریج والتحلیل لیس هو العلّه المنحصره حیث تخیّل بعض أنّ هذا هو السبب الوحید لأنّ هذا السبب ارتفع وانتفی فی کربلاء بعد مواجهه أهل الکوفه للحسین علیه السلام.

التحلیل الرابع

وهو الدفاع عن نفسه الشریفه وعن حریم رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم.

کما یستفاد من قوله علیه السلام فی یوم عاشوراء:

«ألا إنّ الدَعِیَّ بنَ الدعیّ قد رَکَز بینَ اثنَتین: بین السِلّه والذِّله، وهیهات ما آخذ الدنیّه، یأبی الله ذلک ورسولُه وجدودٌ طابَت وطَهُرَت، وأنوفٌ حمیّه، ونُفوسٌ أبیّه لا تؤثِر مصارِعَ اللّئام علی مصارع الکرام»(۲).

وهذا من باب الدفاع ومشروعیّه الدفاع ثابته عقلاً وشرعاً.

۱- شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید ۱: ۲۰۲- الخطبه الشقشقیّه.

۲- تاریخ مدینه دمشق (ابن عساکر) ۱۴: ۲۱۹؛ بحار الأنوار: ۴۵: ۹.

التحليل الخامس

أنّ نهضـته عليه السـلام كان منبعها وأساسـها هو إقامه الإمامه الالهيّه وبعباره أخرى: أنّ نهضـته عليه السـلام تمثّل وتجسّد الإمامه والولايه وهـذا الوجه له ربط بنحو ما مع التحليل الثانى، وهو إباؤه عليه السـلام لبيعه يزيد، لأنّ نكيره لبيعه وخلافه يزيد هو بدوره ومؤدّاه نوع من التبليغ ونشر لمفهوم الإمامه والدعوه إلى إمامتهم عليهم السلام وقد قال عليه السلام:

«إنّمـا خَرَجْتُ لِطَلبِ الإصـلاح فى أُمّهِ جَـدّى صـلى الله عليه وآله وسـلم لآـمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأسير بسيره جـدّى وأبى»(۱).

فكأنّما هو عليه السـلام أبطل شرعيه الثلاثه الذين غصبوا الخلافه الأوّل والثانى والثالث وهذه عباره أخرى عن إحياء حقّهم عليهم السلام فى الإمامه والولايه.

فمجموع نهضـته عليه السـلام تتداخل وتجتمع فيها عِدّه وجوه وتحليلات فقهيّه واجتماعيّه وأهمّها هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بكلّ أبوابه.

المعروف يشـمل كلّ الأبواب ومنها إحياء هذه الفريضه التى ترقى إلى أن تشمل نفس التوحيد لله وأساسيّات العقائد الأخرى، إذ هى أوضح مصاديق المعروف، فيجب الأمر بها، شأنها شأن التوحيد والنبوّه والإمامه والمعاد.

والمُنكَر يتنـاول الشـرك وما دونه؛ ففى الواقع فى هـذه الوجوه جهات مختلفه، هى أيضاً مترابطه ومتـداخله ومنطبقه على بعضـها البعض فقهيّاً وكلاميّاً.

فـدعوته عليه السـلام إلى إمـامته وإلى العهـد الإلـهىّ فى حقّهم عليهم السـلام هو عين الأـمر بـالمعروف مضافاً إلى أنّ النهى عن الخلافه الباطله التى انتحلها غيرهم من أهم مصاديق النهى عن المنكر، أو النهى عن طمس كثير من أركان الدين فروعه فمن ثمّ

۱- بحارالأنوار ۴۴: ۳۲۹: ۲.

كـانت نهضـته عليه السـلام بشـكل بـارز مَعلَمـاً لإمامتهم وولايتهم الإلهيّه الحقّه وتطبيقاً جليّاً لفريضه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الشامله للأمور الاعتقاديّه بكلّ أبعادها وأشكالها.

هذه هى الجهه الأولى، وهى أنّ تحليل الشعائر الحسينيّه يرجع إلى العلامه على الأغراض والغايات والأهداف التى نهض الحسين عليه السلام لأجلها فهى ذكرى تخليد وإعاده إحياء لتلك الغايات والمبادئ التى نهض عليه الصلاه والسّلام لأجلها.

فالأـمر البـارز فى نهضـته هـو أنّهـا دعـوه إلى الصـراط الحـقّ وإلى التمسّـك بولاـيتهم عليهـم السـلام، وإلى إحيـاء فريضه الأـمر بـالمعروف والنهى عن المنكر، التى هى فريضه كبرى وأحـد أبرز مصاديقهـا: الأـمور الاعتقاديّه وهى التوحيـد والإمامه وبها تُقام الفرائض كما تعبّر الروايه وأوّل الفرائض التوحيد.

هذه هى أبرز أهداف النهضه الحسينيّه.

الجهه الثانیه: أدله الشعائر الحسینیه

اشاره

تقدّم فی البحث العام عن الشعائر الدینیّه أنّ لدینا ثلاثه طوائف من الأدلّه(۱):

الطائفه الأولی: عامّه مشتمله علی نفس لفظه الشعائر، مثل:

((ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ)).

و((لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ)).

و((وَمَنْ یُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ)).

الطائفه الثانیه: مدلولها نفس ماهیّه الشعائر، لکن غیر مشتمله علی لفظ الشعائر، مثل:

((وَجَعَلَ کَلِمَهَ الَّذِینَ کَفَرُوا السُّفْلَی وَکَلِمَهُ اللَّهِ هِیَ الْعُلْیَا)).

وغیر ذلک، وهذا القبیل من الأدلّه یدلّ علی نفس مضمون الطائفه السابقه.

الطائفه الثالثه: مختصّه بأبواب معیّنه مثل:

((وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَکُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ)).

ففی باب الشعائر الحسینیّه هناک عدّه عمومات وکذلک طوائف خاصّه من الأدله.

۱- راجع ص: ۳۱- ۳۸ من هذا الکتاب.

ص: ۱۸۲

الدليل الأول

حيث حلّلنا أنّ من أهمّ أغراض الشعائر الحسينيّه هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإبراز الإمامه الحقّه التى تعتبر من أصدق موارد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الأمور الاعتقاديّه فأدلّه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تتناول هذا الباب ويمكن أن تكون دليلًا وبرهاناً عليه.

مثل:

((كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّهٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)).

ممّا يدلّل على أنّ الشارع يريد أحياء هذه الفريضه وأنّ تقديم هذه الأمه وأفضليّتها على سائر الأمم من الأوّلين والآخرين هو نتيجه إقامه هذه الفريضه:

((كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّهٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)).

وإحياء هذه الفريضه- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر- إنّما يتحقق بإقامه الشعائر الحسينيّه بل هى أوضح المظاهر لإحيائها، لأنّ الأغراض والغايات المطويّه فى النهضه الحسينيّه لابدّ أنّها تنتهى بالتالى إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

التى منها تجديد إنكار كلّ مظاهر الإنحراف الساريه فى المجتمع، وإقامه كلّ معروف غُفل عنه أو هُجِرَ من حياه الأمه الإسلاميه على الصعيدَين السلوكيّ والعقيديّ.

وكذلك المحافظه على استمرار سلوكيه المعروف وتطبيقه فى المجتمع مع الالتزام فى نبذ المنكر وإنكارهِ فهى نوع من حاله الصحوه والسلامه والتوبه الدينيّه من خلال مواسم ومراسم الشعائر الحسينيّه.

وكذلك الأمر فى الآيات الأخرى فى موضوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، مثل:

((وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ))(۱).

ومقتضی أدلّه إقامه فریضه الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر تستلزم فی مقدّماتها التذکیر بهذه الفریضه وإحیائها عبر إحیاء الداعی النفسیّ لدی المؤمنین والمتدیّنین وتحریضهم نحو أداء هذه الفریضه وأکبر تحریض هو نفس ما قام به أبو الأحرار وسیّد الشهداء علیه السلام من إیقاظ الناس من سُباتهم العمیق وإحیاء نفوسهم بالعدل والهدی، وتحریرهم من الظلم والرذیله والهوی، وتربیتهم علی عدم الخنوع والخضوع للطغاه والتخاذل، وذلک بإقامه فریضه الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر مهما کلّف الأمر، وأینما بلغت التضحیه.

الدلیل الثانی

الأدلّه علی الولایه، کقوله تعالی:

((یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَکُونُوا مَعَ الصَّادِقِینَ))(۲).

وقوله تعالی:

((قُلْ لَا أَسْأَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبَی))(۳).

ومن الموده التأسّی بهم، والفرح لفرحهم، والحزن لحزنهم، والمودّه فی اللغه تفترق عن الحبّ فالحبّ قد یکون أمراً باطناً أمّا المودّه فهی تعنی المحبّه الشدیده التی تلازم الإبراز والظهور وهناک- من ثمّ- فارق بین عنوان المودّه وعنوان المحبّه هذا أیضاً من العمومات إذن کلّ عمومات الولایه تدلّ علی ما نحن فیه.

۱- آل عمران: ۱۰۴.

۲- التوبه: ۱۱۹.

۳- الشوری: ۲۳.

((وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ))(۱).

وأبرز مصداق لها هو أمير المؤمنين علیه السلام.

وأيضاً آيات التبرّی مثل:

((لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ))(۲).

ولا ريب أنّ هـذه الآيه تشـمل أعداء الأئمّه علیهم السـلام ممّن هتك حرمه النبیّ والدین فی أهل بيته فينبغی إظهار البراءه وعدم الموالاه لمن حادّ الله ورسوله وفی سوره الفاتحه أيضاً:

(((۵) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)).

فإنّ المؤمن يجب أن يتولّى صـراطَهم الذی ليس عليه أیّ غضب إلهیّ وهذا يعنی العصـمه العمليّه إضافه للعصـمه العلميّه المُشار إليهـا بعباره (( )) قـد تكون إشاره إلى أنّه ليس هناك معصيه عمليّه، وليس هناك أیّ زلّه علميّه إهـدنا صـراط المعصومين لأنّ نفی الغضـب بقـول مطلـق يعنی العصـمه العمليّه ونفی الضـلاله بقـولٍ مطلـق، يعنی العصـمه العلميّه فـالمعنی: إهـدنا صـراط المعصومين وآيه:

((إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَهِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا))(۳).

وآيات التولّی والتبرّی كثيره جدّاً، كقوله تعالى:

((لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ))(۴).

۱- المائده: ۵۶.

۲- المجادله: ۲۲.

۳- الأحزاب: ۵۷.

۴- المجادله: ۲۲.

وقوله تعالى:

((إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (٥٥) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ))(١).

وقوله تعالى:

((قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا))(٢).

وقوله تعالى:

((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ))(٣).

وهذه الآيات الكريمه بمجموعها تصبّ في مصبّ واحد، وتعتبر دليلاً معتمداً في باب الشعائر الحسينيّه إذ أنّ الأسى والتألّم لمصابهم، والحزن لحزنهم هو نوع من التولّي لهم والتبرّي من أعدائهم، ويكون كاشفاً عن التضامن معهم والوقوف في صفّهم عليهم السلام.

وكذلك الآيات المبيّنه لصفات المؤمنين بالتحذير من صفات المنافقين، حيث تقول:

((إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ))(٤).

١- المائده: ٥٥- ٥٦.

٢- الممتحنه: ٤.

٣- الممتحنه: ١٣.

٤- آل عمران: ١٢٠.

أی أنّ المؤمن یجب أن یفرح لفرح أولیاء الله تعالی ویحزن لحزنهم، علی عکس المنافق والناصب، ولو لاحظنا الآیات السابقه علی الآیه المزبوره أیضاً لازدادت الصوره وضوحاً، حیث یقول تعالی:

((یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَهً مِنْ دُونِکُمْ لَا یَأْلُونَکُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِی صُدُورُهُمْ أَکْبَرُ قَدْ بَیَّنَّا لَکُمُ الْآَیَاتِ إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (۱۱۸) هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا یُحِبُّونَکُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْکِتَابِ کُلِّهِ وَإِذَا لَقُوکُمْ قَالُوا آَمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَیْکُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَیْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَیْظِکُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ))(۱).

فهذه الآیات تشیر إلی أنّ علامه المودّه هی الفرح لفرح المودود، والحزن لحزنه وأنّ علامه البغضاء والعداوه هی الفرح لحزن المبغوض، والحزن لفرح المبغوض.

وکذلک قوله تعالی:

((کَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآَزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَی عَلَی سُوقِهِ یُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِیَغِیظَ بِهِمُ الْکُفَّارَ))(۲).

ومفاد الآیه کالسابقات دالّ علی أنّ علامه البغضاء هو الغیض والحزن من حسن حال المبغوض وفرحه والفرح والسرور من سوء حال المبغوض وحزنه وعلی العکس فی المحبوب فإنّ علامه الحبّ توجب التوافق والتشابه فی الحاله؛ ومن هذه الآیات بضمیمه ما تقدّم من فریضه مودّه أهل البیت فی آیه المودّه لذوی القربی نستخلص هذه القاعده القرآنیّه، وهی فریضه الفرح لفرح أهل البیت والحزن لحزنهم علیهم السلام.

۱- آل عمران: ۱۱۸- ۱۱۹.

۲- الفتح: ۲۹.

الدليل الثالث

شمول عناوين أخرى للشعائر الحسينيّه، مثل: عنوان إحياء أمر الأئمّه (رحم الله مَن أحيى أمرنا)(۱).

وهذا العنوان وهو: (إحياء أمرهم عليهم السلام) قد طُبِّق على إحياء العزاء الحسينيّ ومذاكره ما جرى على أهل البيت من مصائب فيتناول الشعائر الحسينيّه، سواء المرسومه فى زمنهم عليهم السلام أو المستجدّه المستحدثه المتّخذه، ولا يقتصر على الشعائر القديمه.

وقد وردت هذه الروايات فى مصادر معتبره مثل: بعض كتب الشيخ الصدوق قدس سره كالأمالى والخصال وعيون أخبار الرضا عليه السلام ومعانى الأخبار وكتاب دعوات الراونديّ وكتاب المحاسن للبرقيّ وكتاب بصائر الدرجات للصفّار.

وكتاب المزار للمشهديّ وقُرب الإسناد والمُستطرفات فى السرائر لابن ادريس الحليّ بحيث تصل هذه الروايات إلى عشرين طريقاً وهناك الكثير من المصادر يجدها المتتبع فى مظانّها.

الدليل الرابع

العمومات التى وردت فى باب الشعائر الدينيّه فى الحثّ على زيارتهم وتعمير قبورهم وتعاهدها ويتّضح من ألفاظ وأسلوب الزياره أنّها نوع ندبه ومأتم يقيمه المؤمن خلال فتره الزياره، ليتذكّر من خلاله ما جرى عليهم من مصائب.

مثل:

«السلام عليك يا قتيل الله وابن قتيله، السلام عليك يا ثار الله وابن ثاره أشهد أنّ دمَكَ سكَن فى الخُلد، واقشعرّت له أظلّةُ العرش، وبكى له

۱- بحار الأنوار: ۵۱: ۲/ ح ۳۰.

جميعُ الخلائق، وبكَت له السماواتُ السبع والأرضونَ السبعُ وما فيهنّ وما بينهنّ»(۱).

- وفى إحدى الزيارات لمولانا أميرالمؤمنين عليه السلام:

«السلام عليك يا وليّ الله أنت أوّلُ مَظلومٍ وأوّلُ من غُصِبَ حقّه»(۲).

«أشهد أنّك قد أَقَمْتَ الصلاةَ وآتيت الزكاه وأمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر ودعوت إلى سبيل ربّك بالحِكمه والموعظه الحسنه، وأشهد أنّ الذين سفكوا دَمك واستحلّوا حُرمتك ملعونون»(۳).

«أشهد أنّك ومن قُتل معك شهداء أحياء عند ربكم تُرزقون وأشهد أن قاتلك فى النار»(۴).

وهى نوع رثاء وندبه.

وقد جمع صاحب وسائل الشيعه الشيخ الحرّ العامليّ قدس سره فى هذا العنوان- وهو زيارتهم أو تعمير قبورهم عليهم السلام، أو إقامه المأتم عليهم، أو إنشاد الشعر أو الرثاء فى آخر باب الحجّ، كتاب المزار- ما يربو على أربعين باباً وجلّها من طرق معتبره، كالصحيح أو الصحيح الأعلى أو الموثّق وظاهرها هو الحثّ على زيارتهم عليهم السلام وتعاهد قبورهم وتعميرها والترغيب فى الرثاء وإنشاد الشعر لمصابهم، وأيضاً الأمر بالبكاء على مصائبهم وما جرى عليهم عليهم السلام.

وينقل صاحب البحار العلاّمه المجلسيّ قدس سره أيضاً، عن غير المصادر التى ينقل عنها صاحب الوسائل، وقد عقد فى البحار كتاباً للمزار ج ۱۰۰.

۱- من زياره للحسين عليه السلام مفاتيح الجنان: ۴۲۳.

۲- مفاتيح الجنان: ۳۵۳- الزياره الخامسه لمولانا أميرالمؤمنين عليه السلام.

۳- مفاتيح الجنان: ۴۲۶- مقطع من إحدى زيارات الإمام الحسين عليه السلام.

۴- مفاتيح الجنان: ۴۲۷.

وعلاوه على ذلك، فإنّ بعض علماء الإماميّه المتقدّمين، مثل ابن قولويه عقد وألّف كتاباً خاصّاً فى ذلك، وهو كتاب: كامل الزيارات وهو كتاب يختصّ فى هذا الباب وكذلك صنع تلميذُه الشيخ المفيد والشيخ الطوسىّ فى مصباح المتهجّد.

وأمّا ابن طاووس فقد أكثر فى هذا الباب العشرات من الكتب نقلاً عن المئات من المصادر التى وصلت إليه وألّف الشهيد الأول ألّف كتاباً بعنوان (المزار)، كما عقد ابن ادريس فى السرائر باباً للمزار ويلاحظ هذا الطرز من إدخال باب المزار فى كتب الفقه ممّا يدلّ على كون ذلك ظاهره منتشره فى كتب الفقهاء فى الصدر الأوّل، بدءاً بالمقنع والهدايه للصدوق ورساله أبيه الشيخ ابن بابويه(۱)، والمفيد فى المقنعه إلى حوالى القرآن السابع والثامن الهجرى وهناك متناثرات عديده فى ذلك.

فالمستقرئ فى كتب الشيعه يرى أنّ هناك مصادر عديده تحتوى هذه العناوين المتنوّعه، من الزياره وتعهّد القبور والرثاء فى الشعر والنثر وثواب البكاء وما شابه ذلك.

إذن بهذا المقدار نستطيع القول بأنّ الأدلّه فى باب إحياء الشعائر الحسينيّه تنقسم إلى طوائف مختلفه وأنّ ألسنتها عديده.

فتحصّل فى الجهه الثانيه أنّ لدينا أدلّه شرعيّه متعدّده، سواء فى باب الولايه أو التولّى والتبرىّ من إعدائهم أو الصنف الثالث المتعلّق بإحياء أمرهم، أو الرابع: المرتبط بزيارتهم ورثائهم والبكاء عليهم وتعاهد قبورهم وإعمارها ممّا يثبت وجود الأدلّه الشرعيّه الخاصّه والعامّه الدالّه على باب الشعائر الحسينيّه.

۱- أكثر الرساله متناثره فى كتاب «من لا يحضره الفقيه» ومطابقه لأكثر ما فى الفقه الرضوىّ.

الجهه الثالثه: أقسام الشعائر الحسينيّه

تنقسم الشعائر الحسینیّه إلی: الخطابه- الشعر (حول واقعه کربلاء)- الکتاب (کتب التأریخ)- والعزاء بأقسامه: البکاء- اللطم- الضرب بالسلاسل- التطبیر- المواکب- المشاعل- التشبیه وغیرها من أقسام الشعائر الحسینیّه ونحاول أن نذکر النقض والإبرام فی أکثر تلک الأقسام وکذلک نتعرّض لأجوبه بعض التساؤلات التی تُثار حول الشعائر الحسینیّه.

ولابدّ بادئ ذی بدء فی هذه الجهه أن نتعرض إلی الروایه فی الشعائر الحسینیّه أی روایه الخطیب عن أحداث النهضه الحسینیّه أو روایه الشاعر فی شعره، أو روایه الکاتب فی نثره لأنّ هناک لغطاً کثیراً وخبطاً کبیراً فی الضابطه والملاک فی هذا البحث هل هو المیزان التألیفیّ أم المیزان الفقهیّ، أم أنّه میزان الروایه القصصیّه ما هی الضابطه؟!.

ولابدّ من أن نعقد لذلک بحثاً مفصلاً فی البدایه إن شاء الله.

وعند استعراض الأدلّه الخاصّه أو العامّه الوارده فی الشعائر الحسینیّه ومصادرها ومظانّها بحسب تحلیل الشعائر الحسینیّه، فقد مرّ بنا تکثّر العناوین الوارده فیها ولأن کلّ شعیره هی علامه ومعلم لمعنی من الأحکام الدینیّه، ومن ثمَّ تتبع تلک الشعیره دلیلَ ذلک المعنی والحکم الدینیّ، فنستنتج أنّ الشعائر الحسینیّه لا تنحصر بعدد محدود.

فمن تقسیمات الشعائر الحسینیّه: الخطابه، الشعر، الکتابه، الرثاء، التمثیل (التشبیه، المسرح، الفیلم)، العزاء بأقسامه: من اللطم، وضرب السلاسل، والتطبیر

والمواكب المختلفه فأشكال وصور العزاء الحسينىّ كثيره جداً وكلّ منها يختصّ بأبحاث ربّما تختلف عن العناوين الأخرى فلا بدّ من إيقاع بحث لكلٍّ منها على حِده وعلى الرغم من أنّ هناك أبحاثاً مشتركه بينها.

وهذه التقسيمات فى هذه الجهه لا تقتصر على ما ذكرنا بل تشمل- كذلك- صور ونواحى الإعلام فى الشعائر الحسينيّه مثل لُبس السواد، وهو الزىّ الخاص المعبّر عن الحداد والحزن، واستخدام الرايات والأعلام فى الحسينيّات والمواكب والشوارع العامه.

إذن أقسام الشعائر تتّسع الى كلّ ما هو مرسوم أو متّخذ، وما يُستحدث وما يستجدّ من صور وأشكال لإبراز الحُزن والتفجّع، وإظهار التأسف والتأسّى والمواساه لأهل البيت عليهم السلام فالتقسيم غير محصور طبقاً لعموم قاعده الشعائر الدينيّه الشامله للمصاديق المستجدّه، لاسيّما فى دلاله نفس الأدلّه الخاصّه فلا تنحصر بمصاديق معينه كى يطالب الباحث بدليل خاص حول هذا النوع الخاصّ من الشعيره أو تلك الشعيره التى لم تكن فى زمن الأئمّه عليهم السلام وهذا ما ذكرناه سابقاً فى البحث عن الجهات العامّه فى قاعده الشعائر الدينيّه ومع ذلك سنبحث عن بعض الأدلّه الوارده فى الشعائر الحسينيّه، وأنّها لا تنحصر فى المصاديق المعهوده فى زمنهم عليهم السلام بل تكون شامله للمصاديق المستجدّه والمستحدثه كذلك.

فالتقسيمات غير منحصره، بل متّسعه بمقتضى ما حُرر فى الجهات العامه فى قاعده الشعائر الدينيّه، وبمقتضى ما سيتبيّن بالخصوص لبعض الادلّه الخاصّه المتعرّضه للشعائر الحسينيّه.

ص: ۱۹۵

الجهه الرابعه: الروایه فی الشعائر الحسینیه

اشاره

حکم الروایه لواقعه کربلاء، سواء فی: الشعر أو النثر- الکتابه- أو الخطابه وتصویر مسرح الأحداث التی واجهها الإمام علیه السلام، وعَرْض الخطوات التی أقدَم علیها علیه السلام، وملابسات الظروف التی حفّت آنذاک به وبأصحابه، وما صدر من أعدائه من قساوه وتحدٍّ لله ولرسوله ولأهل بیته علیهم السلام.

ما هو المیزان فی بحث الروایه فی واقعه عاشوراء أو فی الشعائر الحسینیّه هل الروایه هی روایه تاریخیّه؟ أم هی روایه شرعیّه؟ وإذا کانت شرعیّه، فهل هی فی باب الفروع والأحکام الفرعیّه؟ أم هی روایه فی باب العقائد؟ لابدّ من معرفه کیفیّه بحث الروایه فی واقعه کربلاء، والشعائر الحسینیّه بأقسامها المتنوّعه.

وحیث إنّ الروایه مادّه متکرّره فی کثیر من أقسام الشعائر الحسینیّه، سواء فی الشعر أو النثر أو الخطابه أو مواکب العزاء وما شابه ذلک، فلا بدّ من الوقوف عندها ومعرفه ضوابطها.

وقد کثر الکلام فی ذلک فکلٌّ یعطی ضابطه تروق له ویفنّد غیرها، فلابدّ من البحث عن ضابطه معیّنه صحیحه.

ففی هذه الجهه الرابعه هناک مقامان: المقام الأوّل: فی ضابطه الروایه فی الشعائر الحسینیّه المقام الثانی: کیفیّه استخلاص المفاد من الروایه فی واقعه کربلاء والشعائر الحسینیّه، أی منهج الاستظهار والإستنباط والتحلیل، وأنّ أداه التحلیل فی مفاد الروایات الوارده علی أیّ نمط کانت فی المقام الأوّل؟.

أمّا المقام الأوّل

اشاره

فالروايه لواقعه كربلاء، هل هى روايه تاريخيّه، أم قصصيّه، أم روايه فى باب الفروع، أم هى روايه فى باب العقائد؟.

نرى بعض من الباحثين والمحقّقين يتشدّد فى قصّ الروايه عن واقعه كربلاء والبحث عنها مثلما يتشدّد فى الروايه التى يعتمد عليها فى استنباط الحكم الفقهىّ فلذا يتعامل مع روايه الواقعه بدقّه علميّه بالغه، ويؤكّد على ضروره أن تكون الروايه مُسنَده وصحيحه وأنّها لابدّ أن تكون من كتاب معتبر، وغير ذلك من الضوابط والشروط.

وبعض آخر يتشدّد أكثر من ذلك، حيث إنّ واقعه كربلاء بتفاصيلها وجزئيّاتها والعِبر التى فيها هى قضايا عقائديّه، فينبغى- فى رأيه- التشدّد أكثر، وسبر الروايه فيها بدرجه أشدّ.

وربّما ترى البعض يمارس الروايه القصصيّه فى هذا المجال. وقد يكون سرد الواقعه يأخذ طابع الروايه القصصيّه، كما يصدر هذا النوع غالباً من القائمين على إحياء الشعائر مباشره هناك من يعرضها على غرار الروايه التاريخيّه المطلقه وكما أنّ عدم الإسهام فى الشعائر الحسينيّه جنبه سلبيّه، فإنّ عدم التقيّد فى الشعائر الحسينيّه بالمصادر والمراجع لا يقلّ سلبيّه عن عدم المساهمه فعدم التقيّد فى كيفيّه النقل فى الروايه لتطبيق مضمونها فى الصور المختلفه بالاستعانه بالروايه فى واقعه كربلاء، وعدم التقيّد بما هو منضبط وصادق وصحيح وله مدرك ودليل فيه من الضرر للشعائر الحسينيّه ممّا قد يكون بنسبه الضرر ممّن يتهجّم على الشعائر الحسينيّه ولا يساهم فيها؛ مثل هذا الناقل غير المتقيّد لن يؤثّر عمله إلاّ تأثيراً مضادّاً ولن يكون دوره فى السلبيّه أقل من المعارض للشعائر أو غير المساهم فيها.

والسرّ فی ذلک أنّ الشعائر الدینیّه المرتبطه بواقعه کربلاء إنّما تمثّل شعیره عامّه فی الدین ولیس شعیره خاصّه وأنّ من أهمّ وجوه نهضته علیه السلام هو الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر- کما ذکرنا سابقاً- وقلنا أنّ المعروف یشمل التوحید وأصول الدین وفروعه، لأنّ کلّ ذلک معروف یجب الأمر به.

وذکرنا أنّ المنکر یشمل الشِّرک والکُفر إلی آخر المنکرات الفرعیّه فی باب السیاسه والاقتصاد- الظلم المالیّ والقضائیّ- لأنّ کل ذلک من المنکر.

فإذا کان باب الشعائر الحسینیّه وعنوان نهضته علیه السلام قد صرّح بها فی قوله علیه السلام:

«إنّما خرجتُ لطلب الإصلاح فی أمّه جدّی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وأن آمر بالمعروف وأنهی عن المُنکَر»(۱).

وإحیاء هذه الفریضه العظیمه هو المحافظه علی الدین، کما فی قوله صلی الله علیه وآله وسلم:

«حسینٌ منّی وأنا من حسین»(۲).

فلذلک یقال: «الإسلام محمدّیّ الوجود، حسینیّ البقاء» وبدون الشعائر تنهدم الفرائض ویضمحلّ الدین وینحسر الهدی، وبها تقوی أرکان الشریعه من التوحید- الذی هو أول فریضه- إلی آخر الفرائض التی لا یمکن أن تُقام بدون تلک الشعائر.

إذن: نفس الشعائر الحسینیّه فریضه مقدّسه ومهمّه عظیمه وعظمتها مترشّحه من عظمه الدین وعظمه الولایه، وکما ذکرنا: فإنّ الشعائر الحسینیّه فی تحلیلها الماهَویّ هی

۱- بحار الأنوار ۴۴: ۳۲۹/ ح ۲.

۲- المعجم الکبیر (الطبرانی): ۳: ۳۳؛ الإرشاد (الشیخ المفید) ۲: ۱۲۷؛ موارد الظمآن (الهیثمی): ۵۵۴؛ تاریخ مدینه دمشق ۱۴: ۱۴۹؛ تهذیب الکمال (المزی) ۶: ۴۰۲؛ تهذیب التهذیب (ابن حجر) ۲: ۲۹۹؛ البدایه والنهایه (ابن کثیر) ۸: ۲۲۴؛ ینابیع المودّه (القندوزی) ۲: ۳۸.

علامه ورمز للإمامه ولمسيره الإمامه الإلهيّه، تمييزاً لها عن الخلافه البشريّه المنحرفه فلا يمكن التفريط والتهاون بالشعائر الحسينيّه بل لابدّ من التحفّظ والاهتمام والإقامه.

لأنّ المفروض أنّ واقعه كربلاـ ونهضه الحسين عليه السلام وفعل المعصوم- سيّما أن الأئمّه قد أبرزوا ذلك في الحسين عليه السلام باعتباره قدوه الأحرار وسيّد الأُباه- هي شعار ومنار لمعانٍ ساميه وأهداف خالده، وهي شعار الصدق وشعار الحقيقه وشعار الإباء والهُدى.

مبالغه الجهد علمياً وعملياً

لابدّ- إذن- للمشارك والمساهم في الشعائر الحسينيّه من المبالغه في بذل الجهد العِلميّ والعَمليّ، لأنّ وفره الجهود العلميّه تحول دون الإندراس الوثائقيّ لهذه الحقيقه الدينيّه التاريخيّه العظمى، لاسيّما مع تطاول القرون والعصور لابدّ إذن من المواظبه على حفظ الموازين الشرعيّه والتوصيات العامّه فيها.

ومنها: حفظ الأخلاق والآداب والالتزام الدينيّ، لاجتناب ضياع وخسران الأهداف التي جُعلت الشعائر من أجلها.

ولنتعرّض إلى ضوابط هذه الاتجاهات في الروايه ما هي ضابطه الروايه التاريخيّه؟ والقصصيّه؟ والتي هي في باب الفروع؟ أو في باب العقائد؟.

الروايه التاريخيّه

ضابطتها: أن تكون مذكوره في مصدر تاريخيّ يُعتمد عليه بين فئه معيّنه أو فئات معيّنه، بحيث لم يظهر من صاحبه تدليس أو إخفاء أو تغيير للحقائق وقد أصبح كتابه متداولاً مُعتمداً عليه في الروايه التاريخيّه المقصود أن يكون مصدراً من المصادر في البحث التاريخيّ.

والكتب التاريخيّه الغالب فيها عدم ذكر السند أصلاً وفي علم التاريخ والروايه

التاريخيّه كلّما كان المصـدر أقدم كان أثبت وأقوى لا بمعنى أنّ الكتاب التاريخىّ الذى كُتب فى القرن التاسع لا يُعتمد عليه، أو ما كُتب فى القرن الثالث عشر لا يُعتمد.

بل يبقى مصـدراً تاريخيّاً، غايه الأمر، أنّ المصادر التاريخيّه كلّما كانت أقـدم كانت أثبت، والضابطه فى علم التاريخ وفى البحث التاريخىّ هى أنّ المؤرّخ أو الباحث التاريخىّ لا يعتمد على نقل تاريخىّ كشـى ءٍ مُسـلَّم، ولا يُفنِّده لعدم ذِكر سنده وغالباً يكون ذكر السند فى كتب السير مثل: سيره ابن إسحاق وغيرها.

غايه الأمر أنّ الضابطه عنـد التاريخىّ أنّه حينما يريد أن يرسم فى مقام الكشف والتنقيب عن واقعه تاريخيّه، يحاول أن يحصّل ما يرسـم هـذه الـواقعه بكـلّ أطرافهـا وزواياهـا وأبعادهـا بتوسّـط الفحص المتـاخم للإطمئنـان والوثـوق ومن ثمّ يسـتفيد من لفتـات ونقولات تـاريخيّه مختلفه تُعتبر بمشـابه القرائن ولهـا أسـاليب وفنون عديـده فى علم التاريـخ مثل كيفيّه تحصـيل القرائن ومطابقه الأحداث بعضها مع البعض الآخر، وملاحظه التواريخ، والوفيات، وأدلّه الوقائع الهامّه، والطبقات.

حتّى إنّ علم الرجال يُعـدّ شـعبه من شُـعب عِلم التاريخ أو قُل، إنّ عِلم التاريخ يساهم مساهمه كبيره جداً فى عِلم الرجال ولذلك فهناك مشابهه قريبه الصله بين علم التاريخ وعلم الرجال.

إذن البـاحث التـاريخى دأبه هو تصيّد واقتناص الروايات والقرائن والقصاصات واللقطات المختلفه، حتّى يُرتّب ويشـكّل ويرسـم الصوره الخـاصّه للواقعه التـاريخيّه فـإذا كـان فى روايه الشـعائر الحسـيتيّه من حيثيّه البحث والروايه التـاريخيّه فمن الخطأ أن يُفنِّد السـامع الروايه التـاريخيّه ويواجههـا بالإنكـار بـذريعه عـدم وجود مسـتند لتلـك الروايه لأنّ الروايه التاريخيّه لا يُقتَصـر فيها على المسانيد بل المفروض فيها المصدر المعتمد المتقادم عهداً.

وكـذلك الأمر فى الإعتراض على المصـدر بـأنّه متـأخّر زمانـاً إذ الروايه التاريخيّه لا تُردّ إذا كان المصـدر متأخّراً غايه الأمر أنّ المصـدر المتأخّر بنفسه لا يُعتمَد عليه منفرداً بنفسه، بل يكون كقرينه محتمله لابدّ أن تنضمّ إليها قرائن أخرى فكون هذا الكتاب أو المقتـل متأخّراً- فى القرن العاشـر مثلاً- لا يكون سـبباً لطرحه، وإن كان موجباً لضـعف الـدرجه الاحتماليّه للإعتبار؛ المهمّ أنّه ناقلٌ للكتاب أو للروايه التاريخيّه وإن لم يُكتب فيه السند وباب الروايه التاريخيّه لا يُطلب فيها ما يُطلب فى باب الأحكام الفرعيّه.

وفى هذا بحث مبسوط، لكنّنا نذكره بشكل مختصر فقط.

فضابطه الروايه التاريخيّه أنّها تعتمد على الكتب التاريخيّه المتداوله ولو كانت متأخره.

غـايه الأمر أنّ الكتب المتقـدّمه أكثر اعتمـاداً؛ وأنّ البـاحث التـاريخيّ يسـتنفذ جهـده ووُسعه فى تحصـيل القُصاصـات والقرائن والشواهـد إلى أن ترتسم له حقيقه الحال بحيث يوقفك- أيّها القارئ- من مجموع تلك القرائن والشواهد على الصوره الحقيقيّه لهـذه الواقعه التاريخيّه وهـذا المنهـج وهو منهـج تحصـيل الاطمئنان هو المتّبع فى العديـد من العلوم، مثل عِلم الرجال، فإنّ عمده مسـلك علماء الرجال فى المفردات الرجاليّه(۱) فى التوثيـق والتضـعيف هـو أن يقفـوا على حقيقه المفرده بغضّ النظر عن أقوال التوثيق وأقوال التضـعيف وبغضّ النظر عمّا قيل فيها من جرح وتعديل وإنّما يُعتدّ بالجرح والتعديل كقرائن لا كمصادر منحصـره، وبالدرجه التى يحصل عندها الاطمئنان.

وهناك عـدّه مناهـج رجاليّه فى هذا الباب؛ عمدتها منهج التحليل والجمع لأكبر عدد من الشواهد والدلالات لتحصـيل الإطمئنان برؤيه معيّنه، وهذا هونفس المنهج التاريخيّ وهو أن يصل الباحث إلى واقع حقيقه المفرده ودرجتها العلميه ودرجتها الاجتماعيّه،

۱- هم رواه سلسله أسناد الأحاديث فكلّ راوٍ يُطلق عليه مفردّه رجاليّه، أو عنوان رجاليّ.

ويعرف متى استقامت ومتى انحرفت وأىّ درجه من الانحراف فيها؟؟ إلى أن يصل إلى واقع الحال وهذا من دأب ومنحى المنهج التاريخىّ.

ضابطه الروايه القصصيّه

وقد تسمّى بالروايه التمثيليّه أو الروايه التخييليّه.

هذه الروايه القصصيّه هى- على عكس الروايه التاريخيّه- ليست فى مقام الإخبار بالجمله أو قُل ليست فى مقام الإخبار للمدلول المطابقىّ لكنّها فى مقام الإخبار للمدلول الالتزامىّ، نظير باب الكنايه والتعريض بل هى متقوّمه بحيثيّه عدم الإخبار وإنّما تقتصر على إنشاء تخيّل وتصوّر لمعانٍ تخيّليّه ولها أقسام وفنون متعدّده مذكوره فى الأدب القصصىّ وهو مختصّ بالعلوم الأدبيّه، أو بعلوم الفنون التشكيليّه.

وهذه الروايه موجوده حتّى فى علوم الحوزه الدينيّه، مثل علم البلاغه الذى يشمل البيان والمعانى والبديع.

مثلًا ترى القصه التى كتبها القصصىّ لا وجود لها بتاتاً، وأنّه ليس بصدد تأليف هذه القصّه فى مقام الإخبار بل الهدف المرجوّ من كتابه هذه القصه لأجل التوصّل إلى معنى آخر مثلًا من خلال القصه يحاول بيان معنى العداله أو يسعى لتوضيح معنى سوء الخلق أو بذاءه الفاحشه، أو لذّه الروحانيّات والعبادات والأُنس بها، وهلّم جرّاً.

فهناك فارق بين الروايه التاريخيّه والروايه القصصيّه المنوال القصصىّ والحبكه القصصيّه الغرض منه الحكايه عن معنى آخر وذلك المعنى الآخر هو المعنى الإلتزامىّ، فإن كان المعنى صادقاً يقال بأنّ هذا الراوى القصصىّ صادق.

وإن كان ذاك المعنى كاذباً أو قبيحاً، يُقال أنّ هذا الرواى القصصىّ مدلّس أو متحلّل أو منحرف وليس له هدف تربوىّ نبيل، وأنّ إخباره كاذب، إذ من المسلّم قبح الخيانه (مثلًا) فحينئذ إذا أردنا معرفه هدف الراوى القصصىّ فى قصّته، وأنّ روايته

القصصيّه كاذبه أو صادقه، وما هو موطن الموافقه وعدم الموافقه للواقع؟.

فإنّ موطن المطابقه- أى اللازم مطابقته للواقع والحقيقه- هو المعنى الالتزاميّ للمغزى وموطن اللامطابقه- أى غير اللازم مطابقته- هو نفس المدلول المطابقيّ للروايه القصصيّه، كما هو الحال فى الكنايه مثل: (زيد كثير الرماد).

هذه الروايه القصصيّه بعد العلم بضابطتها تقع على أقسام:

۱- تاره نفس الأشخاص الذين تُذكر حولهم الروايه القصصيّه هم أشخاص موهومون وبعباره أخرى أنّ كلّ الروايه القصصيّه هى خياليّه، ولكنّ معناها ومغزاها حقيقيّ، وقد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً.

۲- وقسم آخر: الأشخاص فيه حقيقيّون لكنّ النسبه فى الروايات القصصيّه ليست نسبه حقيقيّه، بل نسبه قصصيّه، من أمثله ذلك: شعر دعبل الخزاعيّ فى قصيدته المشهوره:

أفاطمُ لو خِلتِ الحسينَ مُجَدّلاً

وقد ماتَ عَطْشاناً بشطِّ فُراتِ(۱)

فهو لم يحضر ولم يشهد الواقعه لكنّه يرسم رسماً تصويريّاً فالزهراء عليها السلام ليست شخصاً تخيّلياً وإنّما هى حقيقه والحسين عليه السلام أيضاً طرف فى هذه الصوره لكنّ هذا التجسيم والتمثيل شعرىّ وإن كان قصصيّاً- ليس بالتاريخ- فإنّه يريد أن يُبيّن بواسطته معنىً معيّناً وهو عظم الفاجعه وشدّه المصيبه وفَداحه المصاب فالروايه القصصيّه تاره يكون المحمول فقط فيها قصصيّاً فرضيّاً فى القضيّه، وتاره يكون كلا الموضوع والمحمول معاً قصصيّاً تخيّليّاً.

ولا حظر ولا منع من كون الروايه القصصيّه تضمّ طرفاً حقيقيّاً وطرفاً تخيّليّاً، ولا يستلزم ذلك الكذب والتدليس ولا ضروره ولا لزوم أن تكون كلّ روايه قصصيّه

۱- تقرأها كامله فى بحار الأنوار ۴۹: ۲۴۷.

مجموعها حقيقىّ.

هـذا الخلط قـد وقع عنـد البعض وهـذا هو معنى لسـان الحـال الـذى يعبّر عنه الخطباء والشـعراء والـذى له طرف حقيقىّ وطرف قصصىّ والطرف القصصىّ ليس بخرافه وأمّا الذى يُسمّى ذلك خرافه فهو لا يفهم معنى الروايه القصصيّه.

ولا- يتعاطى أهل الفن الروايه القصصيّه- فى الأصل- للإخبار عن الواقع بنفس المـدلول المطابقىّ وإنّما لأجل الإخبار عن الواقع بالمدلول الالتزامىّ.

فالقول المزبور يدلّ على عدم فهم معنى الروايه القصصيّه نعم يجب على الراوى فى الروايه القصصيّه أن ينصب قرينه ليس قرينه بلسان الحال بل قرينه واضحه مثل بيت الشعر الذى ذكرناه قبل قليل لدعبل الخزاعىّ: «أفاطم لو».

فكلمه «لو» هى القرينه على أنّه ليس إخباراً عن الواقع بنفس المدلول المطابقىّ.

كذلك الفيلم كون اسـمه «فيلم» يعنى روايه قصصيّه والمسـرحيّه أيضاً كذلك إذن لابدّ أن ينصب الراوى القَصصىّ قرينه معيّنه كى يميّزها عن الروايه الخبريّه البحته.

فقـد يرسم الكـاتب أو الخطيب أو الشـاعر، أو الرادود أو الراثى صوره قصصيّه مفجِعه جـدّاً عن واقعه كربلاء دون أن يكون فى مقام الإخبار ويبيّن أنّها ليست فى مقام الإخبار بقرينه معينه، إمّا لفظيّه أو حاليّه كى يصوّر شده المصاب أو شدّه الخطب الذى مرّ على سيّد الشهداء عليه السلام أو قوّه الإباء عنده عليه السلام أو تصلّبه عليه السلام فى ذات الله.

والعجب، أنّ البعض ممن كتب فى المقاتـل، أو فى الكتب التـاريخيّه يفنّـد تفنيـداً شديـداً هـذا البـاب مع العلم بأنّ هـذا الباب لا يمكن إغلاقه وإلغاؤه عن مسـرح الشـعائر، ولا حتّى عن الحياه الاجتماعيّه والثقافيّه اليوميّه، ففى الحضارات المختلفه للبشر هناك كثير من المعانى يمكن أن تصل إلى المجتمع ويُربّى عليها بتوسط دوالّ وعلامات أخرى.

لأن المفروض أنّ المدلول الالتزامىّ القصصىّ أو المغزى هو معنى حقيقىّ صادق.

فالكلام فى الجهه الرابعه من الشعائر الحسينيّه فى خصوص الروايه وأقسامها: التاريخيّه والقصصيّه والشرعيّه الفرعيّه والعقائديّه فى واقعه عاشوراء.

ومرّ بنا خصائص قانون الروايه التاريخيّه، وكذلك قانون الروايه القصصيّه.

الروايه الشرعيّه

أمّا الروايه الشرعيه- أى التى يُعتمد عليها فى استنباط الأحكام الفرعيّه- فضابطتها هى:

تحرّى الكتب المعتمده بين الطائفه، والبعيده عن شبهه الدسّ والتدليس.

وبحمد الله فإنّ كتب الطائفه مسطوره ومنتشره ومعروفه وهى على درجات فى شدّه الاعتبار وتوسّط الاعتبار ثمّ لابد أن تعتمد هذه الروايه الشرعيّه نفس الموازين المأخوذه والمُتبعه فى الفروع فتجرى عليها موازين الاعتبار والحجّيّه للروايه، فإمّا أن تكون صحيحه، أو موثّقه، أو حسنه(۱).

على كلّ حال فمناط حجّيّه الخبر فى الفروع مختلفه حسب الأقوال وأمّا الخبر الضعيف إذا استخرج من كتاب مُعتبر فلا يُهمل ولا يُطرح جانباً بل على الأقلّ يُتّخذ كقرينه تعضد بقيه الروايات أو يشكّل رقماً إضافياً لتحقّق التواتر، حيث إنّ الخبر المتواتر يعتمد على قاعده رياضيّه برهانيّه فى تولّد القطع، وهو تصاعد الإحتمالات نفياً أو إيجاباً إلى أن نصل إلى درجه القطع فقد يُعتبر هذا الخبر مادّه للتواتر أو مادّه للإستفاضه، أو مادّه لاعتبار وثوق الخبر، فلا يمكن طرح الخبر الضعيف من رأس؛ وهذا محرّر أيضاً فى علم الدِرايه.

۱- مشهور الفقهاء على أنّ الروايه الحسنه يُعتدّ بها، وإن كانت فى درجه الإعتبار عندهم دون الخبر الموثق، أو الخبر الصحيح والخبر الحسن عند مشهور الفقهاء يُعتمد عليه عند عدم تعارضه بما هو أقوى منه.

عدم جواز ردّ الخبر الضعيف

وللخبر الضـعيف أحكام تختلف عن أحكام الخبر المعتبر لا أنّه ليس له أىّ حكم أبداً وأحد أحكام الخبر الضـعيف حُرمه ردّه ما لم يَذُدك عنه دليلٌ قطعىّ لـدلاله قطعيّه قرآنيّه، أو سُنّه قطعيّه يعنى إذا لم يتعارض مع الدلاله القطعيّه للكتاب والسُّنّه وحُرمه ردّ الخبر الضـعيف قاعـده مُسلّمه عنـد الأـصوليّين والأخباريّين وحرمه الردّ غير حُجّيّه الخبر الكثير يختلط عليه الأمر بين حُجّيّه الخبر وحُرمه الردّ حرمه الردّ تتناول حتّى الخبر الضـعيف وقد عقد صاحب الوسائل فى أبواب كيفيّه القضاء أو كيفيّه حكم القاضى باباً يذكر فيه تلك الروايات الدالّه على هذه القاعده المُسلَّمه.

والخبر الضـعيف فى علم الدرايه والحديث يختلف عن الخبر الموضوع والمدسوس والمجعول وتلك الأخبار تشـمل الخبر الذى عُلم وَضْعه يُسـمّى ذلك الخبر مـدسوساً أو مجعولاً أو موضوعاً؛ أمّا الـذى لم تتوفّر فيه شـرائط الحجّيّه، فلا يُقال أنّه مدسوس أو موضوع لاسيّما بعد عمليه الغربله والتنقيه والتنقيح التى قامت بها طبقات عديده من محدّثى الشيعه ورواتهم.

فالخبر الضعيف له أحكام إلزاميّه وقد ورد بيان لهذه القاعده فى بعض الروايات بألسنه مختلفه، منها: أنّ ردّ الخبر بمنزله الردّ على الله سبحانه من فوق عرشه، أو بعباره: «رُدّوه إلينا» وغيرها(۱).

وهنـاك نكته لهـا علاقه ببحث الروايه: وهى أنّ الواقعه- واقعه كربلاء، واقعه عاشوراء- قـد أحتفّ بها قبل وبعـد وقوعها حوادث ومواقف ذات أهميّه بالغه، تظافرت الدواعى والجهود لرصدها ونقلها مضافاً إلى التقدير الإلهىّ لبقاء ذِكرها وخلود سيرتها

۱- الكافى ۲: ۲۲۲ حيث ورد فى هـذا الحـديث «ولا تبثّوا سـرّنا ولا تذيعوا أمرنا، وإذا جاءكم عنّا حديث فوجدتُم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب اللّه فخذوا به، وإلا فقِفوا عنده، ثم رُدّوه إلينا حتّى يتبيّن لكم».

إلى يوم القيامه والسرّ فى ذلك هو أهميّتها فى مسار الدين ومسار المسلمين ولذلك تظافرت الدواعى والجهود لنقلها، حتّى إنّه قد ذكر غير واحد من العامّه- فضلًا عن الخاصّه- أنّه لم تُرصد واقعه تاريخيّه من حيث التفاصيل والأحداث والجهات الأخرى كما رُصدت واقعه كربلاء.

فمع وجود هذه المادّه الوفيره والكثيره لا ينبغى لأحد أن يترك الضبط، غايه الأمر لابدّ من اتّباع الموازين كما سيتبيّن.

مثلًا عقد ابن عساكر فى تاريخ دمشق باباً خاصّاً فى تاريخ الحسين عليه السلام وما جرى عليه من أحداث حتى شهادته عليه السلام ونقل بطرق عديده، وهو حافظ من الحفّاظ الكبار عند العامّه وذكر من مصادر عديده أنّ السماء بكت دماً وأنّه ما قُلب حجر يوم عاشوراء بعد مصرع سيّد الشهداء عليه السلام إلّاوكان خلفه دمٌ عبيط.

وكذلك الأمر فى أرض الشامات وما حولها.

ويذكر ابن عساكر حوادث أخرى فى تاريخه، وذكرها غيره أيضاً، ومنهم الخطيب البغداديّ فى تاريخه؛ ومن كتب العامّه التى تناولت واقعه الطفّ: مقتل الخوارزميّ، وتاريخ الطبريّ، والكامل لابن الأثير وغيرها من مصادر العامّه.

وقد نُقلت واقعه الطفّ فى كثير من مصادر الشيعه مثلًا: كتاب أمالى الشيخ الصدوق قدس سره فيه عده مجالس، إذا جُمعت تكون مقتل خاص، ويذكرها بأسانيد له تصل إلى المعصومين عليهم السلام.

هذا بالنسبه لضابطه الروايه فى باب الفروع.

الروايه فى باب العقائد

أمّا الروايه فى باب العقائد، فالذى عليه مشهور متكلّمى الشيعه أنّ العقائد لا تثبت إلّابالخبر القطعىّ، ولا تثبت بالخبر الظنّىّ.

أما مشـهور المحدّثين فقد ذهبوا إلى أنّ العقائد يمكن أن تثبت حتّى بالخبر الظنّىّ المُعتَدّ به وأمّا بقيّه فقهاء الشـيعه فبعضهم التزم بأنّ العقائد لا تثبت إلّابالخبر القطعىّ وذهب بعضهم إلى التفصيل، فالمعارف الأساسيّه لابدّ من الدليل القطعىّ فى مقام إثباتها أمّا المعارف غير الأساسيّه وتفاصيل وفروع المعارف، مثل:

كيفيّه نشأه البرزخ، وكيفيّه نشـأه القيامه وتفاصـيلها التى لا يصل إليها العقل ونشأه الجنه وتفاصـيلها فيمكن إثباتها بالأخبار الظنّيّه وقد ذكر هذه الاقوال الشـيخ الأنصارىّ فى بحث الانسداد وذهب الى التفصـيل الشيخ الطوسىّ والمحقّق الطوسىّ (الخواجه نصير الدين الطوسىّ)، والمقدّس الأردبيلىّ، والميرزا القمّىّ صاحب القوانين، والشيخ البهائىّ، والعلّامه المجلسىّ والتزموا بإمكان ثبوت تفاصـيل المعـارف والعقائـد بالأخبار الظنّيه اعتماداً على الـدليل المعتبر الظنّىّ ومن المتأخّرين فى عصـرنا ممّن اختار هـذا القول: السيّد الخوئى قـدس سره فى كتـاب مصـباح الأـصول، ضـمن بحث (حجيه الظن فى الأصول الاعتقاديه)(۱)، وأسـتاذه المرحوم المحقّق الشيخ محمّدحسين الاصفهانىّ قدس سره فى شرحه على الكفايه فى باب الانسداد حيث قرّر إمكان الإعتماد على الدليل الظنّىّ المعتبر فى تفاصيل العقائد.

وقد يظهر من آثار وتقريرات المرحوم أقا ضياء العراقىّ الميل إلى ذلك.

فإذا تشكّل من الخبر الواحد درجه من الاطمئنان أو التواتر أو الإستفاضه، فيمكن إثبات العقائد به.

وإن لم يتشكّل منه التواتر أو الاسـتفاضه فـإن كـان الخبر الواحـد معتبراً، فهناك ثلّه من علماء الإماميّه قـديماً وحـديثاً ذهبوا إلى إمكـان إثبـات فروع وتفاصـيل العقائـد بـالخبر الظنّىّ المعتبر وإلّا فيمكن جعله قرينه إضافيّه يُضَمّ إلى قرائن أخرى ليقوى احتمال ثبوت المؤدّى وذلك حسب نظريّه تراكم الاحتمالات.

۱- راجع مصباح الأصول ۲: ۲۳۸.

من باب النموذج فی أصول الکافی روایه معتبره السند فی فضیله لیله القدر، عن الإمام أبی جعفر الباقر علیه السلام قال:

«لقد خلق الله جلّ ذکره لیله القدر، أوّل ما خلق الدنیا ولقد خلق فیها أوّل نبیّ یکون، وأوّل وصیّ یکون، ولقد قضی أن یکون فی کلّ سنه لیله یهبط فیها بتفسیر الأمور إلی مثلها من السنه المقبله من جحد ذلک فقدّ ردّ علی الله عز وجلّ عِلمه»(۱).

فهذه الروایه تدلّ علی لزوم الأخذ بالخبر المعتبر فی تفاصیل العقائد؛ نظیر العدید من الروایات فی هذا المجال.

کان هذا کلّه فی مقام الروایه أی الروایه فی الواقعه العاشوریّه الروایه فی الشعائر الحسینیه، وقبل أن نتعرّض إلی المقام الثانی، وهو مقام تمحیص مفاد الروایه فی الشعائر الحسینیّه، نستخلص نقطه للمقام الأوّل(۲)، وهی أنّ الروایه التاریخیّه فی الضابطه التی ذکرناها هل لها موطن قدم فی الروایات المنقوله عن کربلاء وعن نهضه کربلاء؟ وما حال الروایه فیها؛ هل هی الروایه القصصیّه؟ أم الروایه فی الفروع؟ أم الروایه العقائدیّه؟ أم الروایه التاریخیّه؟.

قال بعض: لمّا کانت نهضه الإمام الحسین علیه السلام هی نهضه معصوم وفِعل معصوم، فمن ثمّ یجب أن تخضع الروایه التی ینقلها الخطیب أو الشاعر أو الراثی إلی موازین الروایه فی الفروع وإلاّ کانت تقوّلاً علی المعصوم علیه السلام، وأن یُنسب للمعصوم ما لا نملک دلیلاً علی نسبته إلیه؛ ولکنّ هذه الدعوی بإطلاقها غیر صحیحه، فنحن نسلّم أنّ نهضه الحسین علیه السلام فِعل المعصوم إلاّأن تاریخ النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم وتاریخ بقیه الأئمه علیهم السلام أیضاً یخضع للضوابط

۱- أصول الکافی، کتاب الحجه: باب ۴۱- ۳۰۸.

۲- راجع المقام الأول ص: ۲۲۰ من هذا الکتاب.

التـاريخيّه، والهـدف من الروايه المنقوله هو نقـل مسـرح الأحـداث وتفاصـيلها التى لا تتّصل بالمواقف الرئيسـيه المتعلّقه بالحكم الشـرعىّ أو العقائـدىّ، أو من جهه أخـذ العِبره كمـا فى باب الآداب الشـرعيّه أو العامّه أو أخـذ العبره فى باب الحكمه أى أنّنا لا نتوقّع من هـذه الروايه التاريخيّه أن تُثبت فرعاً من الفروع أو حُكماً من الأحكام، فرعيّاً أو عقائـديّاً، وإنّما الهـدف لما كان حكمه ثابتـاً ومقرّراً أن نأخـذ العبره فى كيفيّه تطبيقه ونأخـذ العبره فى كيفيّه لزوم التقوى مثلاًـ ونأخـذ العبره فى ما شابه ذلك من السـير والسلوك الأخلاقىّ فإذن هذه هى ضابطه المادّه التاريخيّه والبحث التاريخىّ، وهو أن لا تُثبت حكماً فرعيّاً أو عقائديّاً وإنّما الغايه هو أخذ العبره والموعظه لما هو مقرّر وثابت.

وبذلك تثبت ضابطه البحث التاريخىّ، وهذا هو مجال الروايه التاريخيّه فى الواقعه الحسينيّه وفى نهضه الحسين عليه السلام وفى عاشوراء سواء فى الروايه، أو فى الكتابه، أو الخطابه، أو الشـعر، أو غير ذلك لاسيّما إذا كان هذا الأمر التاريخىّ واصلاً على نحو الاستفاضه، بنفس الضوابط التاريخيه التى مرّ ذكرها.

إذن ليس كلّ ما يُسـرد روايه فى باب أقسام الشعائر الحسينيّه من الخطابه والشعر والنثر والكتابه له حيثيّه أحكام فرعيّه أو عقائديّه بـل شـطر منه من بـاب الروايه التاريخيّه والمواعظ والعبر وما يقوم به الواعظ أو المُرشـد لبيان سـيره الأئمّه عليهم السـلام وآدابهم ومظلوميّتهم ليس فى مقـام تثبيت حكم شـرعىّ ولاـ حكم عقائـدىّ، وإنّما فى مقام تربيه السامع ووعظه وإرشاده فحينئـذ فى مقام المواعظ والنصائح التى تقع فى مضانّها لا يُطالَب الناقل بالسند المعتبر، ولا يجرى توخّى ميزان الروايه فى باب الاستنباط والحكم الشـرعىّ، بـل ينبغى أن تجرى ضـابطه النقـل التاريخىّ لأنّ الناقل فى مقام العبره والموعظه وبيان الحكمه أو فى مقام الإخبار عن مجمل وتفاصـيل الحدث لا مجرياته الأصـليه. إذن، مسرح ومجال الروايه التاريخيّه فى واقعه عاشوراء ونهضه الإمام الحسين عليه السلام هو هذا الجانب أى جانب العِبره والموعظه والنصيحه والإرشاد والسرد لتفاصيل الحدث.

وقد ذكر أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغه في خطبه غرّاء في قواعد علم التاريخ هذا المضمون في قوله:

«إنّي وإن لم أكن عمّرتُ عُمْرَ مَن كان قبلي، فقد نظرتُ في أعمالهم، وفكّرتُ في أخبارهم، وسِرتُ في آثارهم، حتّى عدتُ كأحدهم، بل كأنّي بما انتهى إليّ من أمورهم قد عمّرت مع أوّلهم إلى آخرهم»(۱).

والعِبر والموعظه والمعرفه التفصيليّه لجزئيّات الأحداث مطلب يُغاير باب الاستنباط وتحرير الأحكام الشرعيّه وهذه هي ضابطه الروايه التاريخيّه في الشعائر الحسينيّه.

أمّا الروايه القصصيّه التي ذكرنا أنّ الخطباء والشعراء و«الروادید» يتعرّضون لها، أو ما يسمّى بالتمثيل (الشبيه)(۲) وغيره، حيث يؤتى بما يُعبّر عنه، ب«لسان الحال»(۳) ويتوصّل به إلى ترسيم الصوره المراد تجسيدها فالضابطه التي ينبغي اتّباعها وممارستها في بيان حوادث وأبعاد واقعه عاشوراء هي أن يؤول إلى أمر حقيقيّ بأن يتوخّى الخطيب أو الشاعر، أو الكاتب، أو الراثي نقل أمرٍ تاريخيّ ثابت بحسب الضابطه التاريخيّه، لا بالضابطه الشرعيّه للإستنباط بعد أن يتثبت الأمر تاريخيّاً، أو قُل يثبت أمراً فرعيّاً حتّى يتناول ذلك المعنى الصادق بالروايه القصصيّه، أو ما يُعرف ب«لسان الحال» أو ما يُقال ب«الرسم والتصوير التمثيليّ» في علم البلاغه.

بحيث أنّه قد ثبت لدى الشاعر أو الناثر شكل تفجّع الزهراء عليها السلام أو العقيله زينب عليها السلام مثلاً أو غيرها من المواقف المؤلمه، فيريد أن يصوّر تلك

۱- نهج البلاغه، طبعه محمّد عبده ۳: ۴۰.

۲- المسرحيّات الشعبيّه لأحداث الواقعه.

۳- مثل قول الشاعر السيد رضا الموسويّ الهنديّ: ولو ترى أعينُ الزهراء قرَّتها والنبلُ من فوقه كالهُدب ينعَقد إذاً لحنَّتْ وأنَّتْ وانهمَت مُقَلٌ منها وحَرّت بنيران الأسى كبد

الحقيقه التی هی حقيقه مؤثّره ومفجعه لاـ يتحمّلهـا إنسان ذو ضـمير، ويرسـمها بشـكل لسان الحال فضابطه الروايه القصصـيّه هنا ينبغی أن تَتبع حقيقه ما إمّا حقيقه تاريخيّه، أو حقيقه فرعيّه، أو حقيقه عقائديّه ولولا ذلک لکانت الروايه القصصيّه خرافيّه.

وإنّما المراد الإخبار عن مغزی معين وقـد ينتـج- علی سبيل المثال- فيلماً ليس له واقعيّه ليس له غالباً إخبار عن الواقع لکنّ مغزاه الذی يروم الکاتب القصصـیّ التوصّل إليه له مغزی حقيقیّ- إذا کان الکاتب صادقاً فی غرضه- کأن يريد أن يتوصّل إلی حُسـن الوفـاء مثلاًـ أو إلی دنـاءه الفـاحشه فيجب أن يعتمـد الراوی لقضـيّه قصصـيّه علی حقيقهٍ مـا أوّلاًـ ثمّ يصوّرها بترسـيم تنفيـذیّ، بالاستعاره وأقسامها، والتشبيه، والبديع کما هو مرسوم فی علم اللغه.

فأوّلًا يجب أن يعتمـد علی الحقيقه وهـذه ضابطه لا بـدّ منها فی واقعه عاشوراء، حيث يجب علی الخطيب القصصـیّ أو الراثی أو النـاثر أو الشـاعر أن يلتزم بهـذه الضـابطه، وينصب قرينه علی أنّه بصـدد التصوير التمثيلیّ لا الإخبار الحقيقیّ نعم، مغزی وهـدف التصوير التمثيلیّ هو الحقيقه.

نعم يجب أن يکون هذا الرسم متناسـباً مع الحقيقه وليس مناقضاً لها، لأنّ الأديب يريد أن يصوّر صَبر العقيله عليها السلام مثلًا ثمّ يرسم رسـماً تصويريّاً فی نثر أو شـعر أو خطابه يناقض صبر العقيله کان غير موفّق فی عمله، فلا بـدّ أن يکون رسـماً يناسب ذلک المعنی والمغزی المراد.

هـذه إذن الضـابطه فی الروايه القصصـيّه وهنـاک أمر آخر فی ضـابطه الروايه القصصـيّه، هی غير الضـابطه الـذاتيّه الـداخليّه التی ذکرناها للروايه القصصـيّه، وهی أنّه يجب أن يخضع الأسـلوب القصصـیّ التصويریّ للسمت التاريخیّ أو السمت الروائیّ الفرعیّ لأنّ المفروض هو أنّ هذا القسم من الکتابه، أو من الاسلوب الأدبیّ، أو

التصویر التمثیلیّ لیس عُمده فی باب الأدب، وإنّما هو کحاشیه وأسلوب یُستعان به فی بیان الحقائق فالواقعه التی هی ناصعه بالحقیقه ملیئه بالعطاء یجب أن لا نتوخّی فیها الرسم القصصیّ والروایه القصصیّه، بحیث یکون لها الغلبه علی الأنحاء الأخری للروایه المسنده أو التاریخیّه ونترک السرد التاریخیّ الحقیقیّ أو نترک السرد الروائیّ المسند.

هذا- بلا شکّ- إفراط فی التصویر التمثیلیّ قد ینقض الغرض من التصویر التمثیلیّ بَدل أن یحقّقه لأنّه إذا أفرطنا فی التصویر التمثیلیّ وأکثرنا فیه علی حساب السرد التاریخیّ أو التحلیل التاریخیّ، وعلی حساب الروایات المسَنده من المصادر المعتبره فإنّنا سوف نحجب الصوره الحقیقیّه للواقعه لأنّ الغایه من الأسلوب الادبیّ فی الروایه القصصیّه أو النثر القصصیّ أو الشعر هو نشر الحقائق لا طمسها فالإفراط فیه علی حساب بقیّه الجهات من الروایه التاریخیّه أو الروایه المسنده فی الفروع، أو المسنده فی العقائد، لا شکّ أنّه نقض للغرض.

نقض للغرض من الشعائر الحسینیّه بالذات ونقض للغرض حتّی من نفس الروایه والأسلوب القصصیّ.

فإذن، أوّلاً وبالذات، ینبغی أن یعتمد الخطیب والشاعر والکاتب والراثی علی بیان الحقائق التاریخیّه، أو الحقایق المسنده بالروایات وبالکتب التاریخیّه أو الروائیّه الحدیثیّه، ثمّ إذا ثبّت للآخرین (مستمعین کانوا أو مشاهدین أو قارئین) ما هی حقیقه الواقع شرع بعد ذلک یستثیر عواطفهم ویصوّر لهم عظمه وهَوْل هذه الحقائق ومقدار عظم الفاجعه وجلل الرزیه فیأتی الدور المتأخّر للروایه القصصیّه.

وکثیراً ما یُخلط بین المساحه للروایه التاریخیّه، والمساحه للروایه القصصیّه (لسان الحال وما شابه ذلک) وبهذا المقدار فی المقام الأوّل من الجهه الرابعه اتّضح ضابطه وموارد الروایه التاریخیّه فی واقعه عاشوراء وموطن الروایه القصصیّه، وموطن وضابطه

الروایه العقائدیّه أو الفرعیّه إذ لیس من الصحیح بحالٍ من الأحوال أن تأخذ الضابطه لأحدها علی حساب الأخری. هذا بالنسبه للمقام الأوّل.

المقام الثانی

اشاره

ضابطه ومیزان التحلیل للروایه وکیفیه قبولها سواء کانت تاریخیّه أو قصصیّه أو فرعیّه أو عقائدیّه(۱). البعض قد یحکّم الإدراکات العقلیّه الظنّیه والبعض الآخر قد یحکّم الاستحسانات.

فما هی الضابطه- علی کلّ حال- فی قبول الروایه التاریخیّه أو الروایات الحدیثیّه عن واقعه کربلاء أو تفنیدها؟.

هذا هو المقام الثانی هل أنّ میزان اعتبار الروایات بأقسامها الأربعه التی ذکرناها، یخضع للإدراکات الظنّیه العقلیّه أو للإستحسانات، أم لأمور أخری؟.

الروایه فی الفروع أو فی العقائد إذا کانت عن واقعه عاشوراء، فمن الواضح أنّها خاضعه لموازین باب الاستنباط فی الفروع أو فی العقائد ولکن- للأسف- قد نلاحظ نقضاً أو إبراماً، نفیاً أو إثباتاً ممّن یقوم بالمساهمه فی الشعائر الحسینیّه حیث لا یستعین فی هذا الباب (الروایه فی مفاد الفروع، أو مفاد عقائدیّ) بموازین مقرّره، فمع کونه غیر مجتهد فإنّه لا یستعین بآراء فقهاء الإمامیّه وإنّما یتّخذ الموقف بنفسه والحال أنّه ینبغی له أن یستعرض أقوال العلماء فی المسأله، لأنّ المفروض أنّ هذا بحث تخصّصیّ، فإذا کان کذلک، فهو إذا قام بنشاط فی مجال الشعائر من طریقه الشعر، أو النثر، أو الخطابه، أو الرثاء، وتعرّض لذلک المفاد الفرعیّ أو المفاد العقائدیّ نفیاً أو إثباتاً بمعزل عن آراء الفقهاء والعلماء وبعیداً عن أقوالهم؛ فسوف لن یصل هذا الشخص إلی النتیجه الصائبه والهدف المطلوب، بل سوف یُسی للشعائر الحسینیّه وهو یحسب أنّه یُحسن صنعاً.

۱- تطّلع علی المقام الأول: ص۱۹۸.

وقد شملت نهضه الإمام الحسین علیه السلام سنناً عدیده فرعیّه أو عقائدیّه ممّا یستلزم رجوع المُساهم فیها إلی أصحاب التخصّص إذا أراد معالجه حکمٍ فرعیّ أو حکمٍ عقائدیّ.

وکذلک بالنسبه إلی قضیه البکاء التی سنبحثها فی الجهه الآتیه إذ هناک تحلیلات حول استحباب البکاء أو رجحانه وحول إدخال التمثیل و«الشبیه» أو الآلات الموسیقیه فی الموکب الحسینیّ وغیر ذلک فالمفروض أن یُرجع فی مثل هذا البحث إلی أهل الاختصاص ومن هذا القبیل أمر تحلیل الروایه فی شؤون واقعه کربلاء سواء الروایه الفرعیّه أو المرتبطه بمضمونٍ عقائدیّ.

فتحکیم العقل الظنّیّ أو العقل الاستحسانیّ یشکّل خطوره علی المعتقدات ویعتبر مَحْقاً للدین، لأنّ ذلک لیس مقیاساً ومیزاناً لمثل هذه الأمور الشرعیّه.

أمّا فی استخلاص المفاد فی الروایه التاریخیّه أو الروایه القصصیّه فإنّ التحلیل التاریخی یخضع لوجود قرائن ومصادر تاریخیّه ولو کانت هذه المصادر متأخّره بحسب درجتها فی الاعتبار.

بحیث لو ذکرت المصادر التاریخیّه المتأخّره حدثاً تأریخیّاً لم نعثر علیه فی المصادر المتقدّمه التی وصلت بأیدینا، فلا ینبغی طرحه وإهماله.

مثلاً: کتاب أخبار المدینه للزبیر بن بکّار ینقل کثیراً من الحقائق التی لم تدوّن فی کتب التاریخ والسیره وینقلها عنه ابن أبی الحدید فی شرحه علی نهج البلاغه والحال أنّ الزبیر بن بکّار کان فی أوائل أو منتصف القرن الثالث ویذکر حقائق حول قضایا تاریخیّه حول تاریخ المدینه فلا تطرح هذه الأحداث بسبب عدم درجها وتدوینها فی الکتب التاریخیه التی تقدّمت علیه.

فإذا ذکر أحد المتقدّمین واقعه تاریخیّه أو حدثاً ولم یکن منحرفاً فی عقیدته فلا

يُهمل ذلك النقل ولا يُطرح إذ من المحتمل أنّه توفّرت لـديه مصادر غنيّه جـدّاً لم تصل بأيدينا كما يُنقل عن السيّد ابن طاووس حيث إنّ المصـادر التى توفّرت عنـده كـانت كثيره جـدّاً وغنيّه ذكرهـا أصـحاب التراجم لكن المصادر القـديمه التى سـبقت ابن طاووس لم تصل بأيـدينا فحينما يـذكر ابن طاووس فى كتابه اللهوف فى قتلى الطفوف- مثلًا- أمراً تاريخيّاً، فلابـدّ من الأخـذ به لتعـذّر إثبات عـدم نقل المصادر المتقـدّمه عنه لـذلك الحـدث التاريخىّ هـذا إذا كانت حيثيّه البحث تاريخيّه وليست اسـتنباطيّه فرعيّه(١).

وينبغى التفريق بين الحيثيِات نفيـاً وإثباتـاً فإذا كان الباحث فى مقام حيثيّه البحث التاريخىّ فلا يحتاج أن يكون الحـديث مُسـنداً متسلسلًا روائيّاً.

بل تبقى الواقعه المذكوره كواقعه تاريخيّه ذُكرت وأُرّخت محتمله الصدق والكذب ما لم تقم عليها شواهد أخرى مؤيّده.

وقلنـا أنّ أقسـام الشـعائر الحسـينيّه لم تقتصـر على الروايـات التى هى فى بـاب الفروع أو الروايات التى هى فى باب العقائـد، وقد يكون جمله منها من قسم الروايه التاريخيّه أيضاً.

فتحصّـِل أنّ أيّه مُفرده تـاريخيّه فى الشـعائر الحسـينيّه لابـدّ من تحليلهـا تحليلاًـ وافيـاً من جميع الجهات، وينبغى عـدم الخلط بين موازين الروايه فى باب الفروع، أو فى باب العقائد- الذى هو ميزان استنباطىّ اجتهادىّ- مع ميزان الروايه التاريخيّه.

وفى واقعه كربلاء قلنا أنّ حيثيات وجهات الروايه تختلف على صعيد الأقسام الأربعه للروايه.

١- باعتبـار أنّ واقعه كربلاـء والشـعائر الحسـينيّه تختلف فيهـا حيثيِات البحث فمن ثمّ، يُحتمل للخطيب، أو الشاعر، أو الراثى، أو الكـاتب للقصه أن يمرّ بمقطع من المقـاطع فى حيثّيه تـاريخيّه، ثمّ ينتقـل إلى حيثّيه فرعيّه، ثمّ ينتقل إلى حيثّيه عقائـديّه ثمّ يرجع إلى قضـيّه قصصـيّه هذه الجهات متشابكه ولاسـيّما أنّها مركّزه حول شخصـيّه واحده، وهى شخصيه المعصوم عليه السلام فحينئذ يقع الخلط والالتباس، سواء عند المُثبِت أو النافى بين هذه الجهات وبين هذه الحيثيّات المتنوّعه.

إشكال وجواب

ومن الإشكالات التی تطرح استخلاص الماده التصویریّه التمثیلیّه، هی أنّ واقعه کربلاء باعتبارها واقعه صدق وواقعه حقیقه، فکیف نرسمها نحن بتصویر تمثیلیّ علی أساس قواعد علم الأدب والبلاغه أو علی غرار الروایه القصصیّه.

کیف نرسمها بأسلوب قصصیّ؛ هذا ممّا یطمس الحقائق فی واقعه کربلاء ویُخفی الصدق فی تلک الواقعه والحال أنّه لابدّ أن یظهر الصدق والحقیقه فیها، فکیف نطمسها بخرافات.

قلنا أنّ هذه الدعوه فی الجمله صحیحه وهی أنّ طغیان الأسلوب القصصیّ أو التصویر التمثیلیّ (الذی یعبّر عنه بلسان الحال) أو بلسان التمثیل إذا طغی علی جمیع مُجریات الشعیره الحسینیّه، فلا ریب أنّه سوف یزوی جانب الحقیقه، ویحید جانب الصدق فی واقعه کربلاء فالمفروض أن لا یکون همّ الخطیب أو الراثی أو الشاعر منحصراً فی التصویر بالروایه التاریخیّه أو القصصیّه لأنّه إذا ملأه بهذا الجانب فإنّه سوف یطمس جانب الواقع والحقیقه ولکنّ هذا لا یعنی أنّنا نُلغی ونسدّ باب الأسلوب القصصیّ والتمثیلیّ فی واقعه کربلاء بل حتّی فی الوقائع الأخری لأنّنا قلنا: أنّه ینبغی أوّلاً ـ (کما هو منهج وضابطه الأسلوب القصصیّ والتصویر التمثیلیّ) أن یجری ذکر الحقیقه، وذکر کلّ خصوصیّات الحقیقه فی أیّ واقعه معیّنه، فیُذکر مَعْلم من معالم واقعه کربلاء الخالده، ثمّ لأجل التفاعل المطلوب اللازم مع حجم وخطوره الحدث فی الدین واستثاره العواطف- واستثارتها بحقّ لا بباطل، إذ کلّ حقیقه تتطلّب حیویّه روحیّه تناسب درجتها، أی تجسید هذه الواقعه الحقیقیه کصوره ماثله حیّه لدی المستمعین أو القرّاء أو المشاهدین- ینبغی اعتماد التصویر التمثیلیّ والغرض منه لیس الإخبار بالمفاد المطابقیّ بل الإخبار بالمفاد الالتزامیّ- واللحاظ التَبعیّ- فحینئذ لا بدّ للناثر والخطیب والشاعر والراثی بعدما یروی روایه تاریخیّه صادقه- مقطع من مقاطع کربلاء- ومن أجل أن یبیّن شدّه الحزن وعظم

الفاجعه فیها أن یستعین بأسالیب معیّنه ومنها التمثیل حیث له دور فی اتّساع المخیّله والواهمه وفتح بقیّه قوی النفس علی مصراعیها لأجل الانجذاب إلی العقل وإلی ما أدرکه العقل من صدق الواقعه ومن عظم المصاب فیها، وما أدرکه من ضروره الوقوف إلی جانب الحقّ ونصرته، ومُجانبه الظلم والعدوان ومحاربته.

ومن الغریب، أن یفنّد بعض المحقّقین باب الروایه القصصیّه أو التصویر التمثیلیّ ویفنّده بدعوی أنّ الأسلوب القصصیّ کاذب، فلاـ یمکن اعتماد الکذب فی واقعه کربلاء والحال: أنّ البشریّه کلّها تعتمد هذا الأُسلوب؛ ومدار الصدق والکذب فی هذا الأسلوب هو المدلول الإلتزامیّ لا المدلول المطابقیّ مثلاً إنتاج الفیلم لیس له أیّ واقعیّه حینما یکتبه کاتب قصصیّ، فإذا کانت غایه الفیلم تربیه المجتمع علی قضیّه أخلاقیّه سامیه، فیقال بأنّ هذه الروایه القصصیّه صادقه.

صادقه لاـ بلحاظ مضمونها المطابقیّ وإنّما بلحاظ غایتها أمّا إذا کان فیلماً روائیّاً یصوَّر من قِبل الراوی القصصیّ لأجل إشاعه الخیانه أو التعدّی علی الآخرین؛ فیقال أنّ هذا الکاتب منحلّ وکاذب ومخالف للحقیقه البشریّه.

فالصدق والکذب فی الروایه القصصیّه یدور مدار الغایه والجنبه الإلتزامیّه ولا یدور مدار المفاد المطابقیّ.

غایه الأمر أنّ لکلّ من الروایه القصصیّه والروایه التاریخیّه والروایه الفرعیّه مجالاً، کما أنّ للروایه فی باب العقائد مجالاً ضمن مجموع نشاطات وآلیّات الشعائر الحسینیّه أی الشعر والنثر، والخطابه، والرثاء فالمفروض هو عدم طغیان أحد الجوانب علی الجانب الآخر وینبغی أن یکون الأسلوب القصصیّ مؤدّیاً للتفاعل مع الحقیقه، ولکن بشکل عاطفی صادق.

والأمثله کثیره ولکن ینبغی الانتباه فی تطبیق الضوابط السابقه التی ذکرناها للقاری الکریم.

الجهه الخامسه: البکاء فی الشعائر الحسینیّه

اشاره

البكاء فی المصادر المعتبره

البكاء: أحد أقسام الشعائر الحسینیّه، ولأهمّیّته عقد المرحوم الشیخ المجلسیّ قدس سره فی كتابه بحار الأنوار باباً خاصّاً للبكاء علی مصیبه سیّد الشهداء(۱)، وقد جمع فی ذلک الباب ما یزید علی الخمسین طریق أو روایه وأیضاً عقد باباً آخر، وهو باب «ثواب من أنشد فی الحسین علیه السلام شعراً».

وقد عقد الشیخ الحرّ العاملی بدوره فی كتاب وسائل الشیعه، كتاب المزار، آخر كتاب الحجّ(۲) باباً جمع فیه بالتحدید عشرین روایه أو طریق فی ثواب البكاء وهناک أبواب أُخری ذكرها صاحب الوسائل تقرب من أربعین باباً (فی أبواب المزار)، اشتملت علی أقسام عدیده فی الحثّ علی الشعائر الحسینیّه، من قبیل زیارته علیه السلام، وإقامه المأتم علیه، والبكاء، وإنشاء الشعر وإنشاده وغیرها.

وهذه الروایات التی جمعها صاحب الوسائل فی باب ۶۶ لیست هی الروایات الوحیده التی وردت فی البكاء، بل الأبواب الأخری أیضاً متضمّنه لذلک حیث فیها روایات عدیده متعرّضه لأمور أخری ثمّ تعرّج علی البكاء بنحو أو بآخر.

۱- فی ج ۴۴: باب ۳۴ فی تاریخ الحسین علیه السلام باب ثواب البكاء علی مصیبته علیه السلام.

۲- كتاب الحج: باب ۶۶.

وكمحاوله لجمع الروايات فى هذا الباب فهى تقرب من خمسمائه روايه(۱).

أمّا كتاب مستدرك الوسائل للمحقّق الشيخ النّورى قدس سره فقد نقل فى أبواب المزار(۲) روايات تطرّقت لموضوع البكاء بطرق عديده سواء كانت تحت عنوان البكاء مباشره، أو تحت عناوين أخرى أيضاً وارده لمناسبه أو أخرى، إلاّ أنّها تتعرّض للبكاء.

ومن الكتب التى تطرّقت لهذا البحث كتاب كامل الزيارات لابن قولويه شيخ الطائفه فى عصره (جعفر بن محمد القمّى) المعروف، وهو أستاذ الشيخ المفيد والكتاب مشهور بين علماء الطائفه.

والمجاميع المتأخّره وإن كانت تبوّب هذه الأبواب، إلاّ أنّ المتتبع لها وللكتب القديمه يجد- مثلاً- روايه عثر عليها فى بعض الكتب المتأخّره الثقافيّه، منقوله عن كتاب محاسن البرقى لم يوردها صاحب الوسائل ولا المستدرك، ونقلها البرقى فى باب

۱- المصادر التى يعتمد عليها صاحب الوسائل، والمصادر التى يعتمد عليها العلّامه المجلسىّ بينهما عموم وخصوص من وجه باعتبار أنّ المرحوم المجلسىّ لم يُكثر من النقل من الكتب الأربعه حفاظاً على بقاء شهره الكتب الأربعه، ولكى لا تُستبدل الكتب الأربعه بالبحار، فإنّه- تقديساً لهذه الكتب- لم ينقل عنها الكثير وإنّما نقل من كتب أخرى، بينما صاحب الوسائل كان نقله أكثر شى ء من الكتب الأربعه، ثمّ فى المرحله الثانيه على كتب أخرى. ولذا يوصى بعض أكابر العلماء بمراجعه الدوره الفقهيّه الموجوده فى بحار الأنوار والمختصّه بالفروع، والتى هى تبدأ من ج ۸۰ (من البحار) إلى ج ۱۰۰، حيث إنّ هذه الروايات فى البحار مصادرها تختلف غالباً- من أوّل كتاب الطهاره إلى الديات- عن الروايات الموجوده فى الوسائل، وإن كان بينها اشتراك.

۲- مستدرك الوسائل ۱۰: ۱۸۱. هناك نظره وهى أنّ كلّ ما فى المستدرك من طُرق فهى ضعيفه، وهذه نظره خاطئه لأنّ المستدرك يعتمد على الروايات التى فاتت صاحب الوسائل والموجوده فى مصادر مختلفه مثل: قرب الإسناد، ومحاسن البرقىّ، وكتب الصدوق، كعيون أخبار الرضا عليه السلام ومعانى الأخبار والأمالى وعلل الشرائع وغيرها هذه الروايات من هذه الكتب أكثرها مسنده وليست مرسله ولا مقطوعه.

الأطعمه والاشربه، عند ذكر الطعام الذى يقدّم للسجاد عليه السلام وهى مرتبطه بالبكاء على الإمام الحسين عليه السلام.

فتقصّى الكتب المتقدّمه والمتأخّره ومراجعتها أمر لازم وقد مرّ بنا أنّ فى كتاب أمالى الصدوق قدس سره عُقدت عدّه مجالس- أو أمالى- فى المقتل قد يطلق عليه مقتل الصدوق، ولو اقتطع هذا الجزء وأُبرز ككتاب مستقلّ بحيث يكون باسم «مقتل الشيخ الصدوق قدس سره» لكان مصدراً معتمداً فى هذا الباب أيضاً.

البكاء ذروه الشعائر الحسينيّه

يعتبر البكاء من عمده أقسام الشعائر الحسينيّه- كما فى كلمات الفقهاء والمحقّقين والمؤرّخين- بل نستطيع أن نسمّيه الشريان الدمويّ للعديد من الأقسام فى الشعائر الحسينيّه مثلًا: انظر إلى الخطابه، أو إلى الشعر أو النثر أو الرثاء، أو التمثيل- الشبيه- أو انظر إلى اللطم والعزاء أو لبس السواد، فإنّ كلّ هذه الظواهر المختلفه من الشعائر الحسينيّه، حينما تريد أن تتألّق وتحلّق وتبلغ ذروتها تصل إلى حدّ البكاء فالبكاء حينما جعلناه قسماً من أقسام الشعائر الحسينيّه، فإنّه فى الحقيقه هو ليس قسماً مقابل الأقسام الأخرى بل ربّما جعله بعضهم مَقسماً لأقسام الشعائر الحسينيّه وإن كان المَقسم للشعائر الحسينيّه هو ما ذكرناه فى الجهه الأولى من تحديد الماهيّه الحقيقيّه للشعائر الحسينيّه، بلحاظ أنّها شعيره وعلامه على معنىً سامٍ وحقيقه خالده.

وهذا الاهتمام الكبير بالبكاء إنّما نشأ من توصيه الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام من خلال الحثّ الأكيد والتوجيه الشديد إليه لذا اعتدّ به علماء الإماميّه، سواء المحدّثون أو المؤرّخون أو الفقهاء فى فتاواهم المتعلّقه بالشعائر الحسينيّه، حيث يبرز البكاء عندهم كأنّه العمود فى خيمه الشعائر الحسينيّه وما ذهب إليه فقهاء الإماميّه أو بقيّه أصناف علماء الإماميّه ليس هو فقط كفتاوى مسلّمه،

وإنّما هو ما تشير إليه الأبواب العديده الوارده فى الشعائر الحسينيّه وهو أنّ البكاء هو عمده ولُباب الشعائر الحسينيّه وليس فقط قسماً من أقسام الشعائر الحسينيّه، بل هو لبّ الشعائر الحسينيّه وأهمّها(۱).

وكما ذكرنا أنّ الروايات التى تحثّ على البكاء وتبيّن فضيلته ليست هى فقط تلك الأبواب التى عُقِدت تحت عنوان «فضل البكاء وثواب البكاء على سيّد الشهداء عليه السلام» بل كلّ الأبواب التى وردت حوله تشير بأدنى مناسبه للبكاء إمّا بلفظ البكاء أو بما يرادفها أو يلازمها وبإشارات مختلفه حتّى أنّ بعض المتتبعين ممّن له باع واسع فى هذا التحقيق ذكر أنّه ورد فى ما يلازم ويرادف البكاء ما يقرب من خمسين لفظه حول الشعائر الحسينيّه، مثل: اللَطْم، أو اللّدم، القلق، الهلع، الجزع، البكاء، النوح، الندبه، الصيحه، الصرخه، الحزن، التفجّع، التألّم، وغيرها.

وأيضاً هناك إشارات أخرى فى كيفيّه التركيز على البكاء، وأنّه من عمده أبواب الشعائر الحسينيّه كذلك ما ذُكر فى تاريخ الحسين عليه السلام- التاريخ الروائى- مضافاً لكتب التاريخ المختلفه، وكثير منها عن طريق مصادر العامّه، مثل تاريخ ابن عساكر، وتاريخ الخطيب البغدادى وغيرها وكلّها تذكر البكاء على سيّد الشهداء عليه السلام؛ حتّى الأنبياء قد بَكوه قبل ولادته، بل قبل ولاده النبىّ الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم.

۱- مثلاً وردت عناوين عديده فيما يتعلّق بتاريخ الإمام الحسين عليه السلام فى كتاب البحار أو فى الكتب الروائيّه المتعدّده التى أشرنا إليها. كما فى مزار الوسائل، ومزار المستدرك، وفى كامل الزيارات، وكتب الشيخ الصدوق التى خُصّصت للروايات الوارده فى قضيّه الحسين عليه السلام، مثل مقتل الصدوق ضمن عدّه مجالس وردت فى أمالى الصدوق وعلل البكاء فى علل الصدوق وغيره، حتّى كتاب محاسن البرقى، وكتاب قرب الإسناد وقد جُمعت كثير من الروايات فى نفس عنوان الباب حول الحسين عليه السلام إلا أنّها كلّها تردّد عنواناً معيناً بألفاظ مختلفه وهو البكاء.

وتذکر أبواب عدیده فی هذا السیاق، مثل: بکاء أنواع المخلوقات ویبیّن مجموع الروایات فی الأبواب العدیده جزع وبکاء الخِلقه بأکملها علی مصیبه سیّد الشهداء علیه السلام. فقضیّه کون البکاء هو العمده فی الشعائر الحسینیّه یکاد یکون أمراً واضحاً؛ ولربّما یُدقّق فی التعبیر بأن یُقال بأنّ البکاء هو جوهر وروح الشعائر الحسینیه.

وبحسب الأدلّه الوارده فإنّنا لو کنّا نجمد علی ظاهر الأدلّه، لرأینا أنّ للبکاء مکانهً وأهمیّهً یتفرّد بها من بین أقسام الشعائر الحسینیّه الأخری فالبکاء کالجوهر والروح لأقسام الشعائر الحسینیّه، وکأنّما إلغاء البکاء عن الشعیره الحسینیّه هو عباره عن تخلیته عن جوهره، ومسخ لتلک الشعائر عن حقیقتها.

الجزع فی الشعائر الحسینیّه

الجزع هو غیر الحزن وغیر البکاء إذ أنّ الجزع فی اللغه هو شدّه الحزن وعدم التصبّر، أو هو نوع من إبداء التفجّع الشدید، بشقّ الجیب ونتف الشعر وضرب الرأس، وخمش الوجوه، أو الصراخ الشدید وهذه کلّها تعبیرات عن معنی الجزع باللازم، وإلاّ فإنّ معنی الجزع: هو إظهار المرء للألم الشدید عند الحزن بصخب وتفاعل ساخن هذا هو الجزع.

ووردت روایات فی ذلک؛ وقد عثرنا علی ما یزید علی عشرین روایه وارده فی الجزع فقط وعدّه من أسانیدها صحیحه؛ منها:

۱- ما روی عن الإمام الصادق علیه السلام:

«کلُّ الجزع والبکاء مکروه، ما خلا الجزع والبکاء لقتل الحسین علیه السلام»(۱).

۱- وسائل الشیعه: ۱۴: ۵۰۵: باب استحباب البکاء لقتل الحسین علیه السلام؛ بحار الأنوار: ۴۴: ۲۸۰/ ح ۹ عن الصادق علیه السلام: «کلّ الجزع والبکاء مکروه سوی الجزع والبکاء علی الحسین علیه السلام».

۲- وما نقله صاحب الوسائل عن جعفر بن قولویه فی المزار، بسنده عن الحسن بن علیّ بن أبی حمزه، عن أبیه، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال:

سمعته یقول:

«إنّ البکاءَ والجزع مکروهٌ للعبد فی کلّ ما جَزِع، ما خلا البکاء علی الحسین بن علیّ علیه السلام فإنّه فیه مأجور»(۱).

۳- وعن مسمع بن عبد الملک، قال: قال لی أبو عبد الله علیه السلام فی حدیث:

أما تذکر ما صُنع به (یعنی بالحسین علیه السلام)؟.

قلت: بلی. قال:

أتجزع؟.

قلت:

إی والله، وأستعبر بذلک حتّی یری أهلی أثَر ذلک علیّ، فأمتنع من الطعام حتی یتبین ذلک من وجهی.

فقال:

رحم الله دمعتک، أما إنّک من الّذین یُعدّون من أهل الجزع لنا، والذین یفرحون لفرحنا، ویحزنون لحزننا، أما إنّک ستری عند موتِک حضورَ آبائی لک»(۲).

۴- نقل فی الوسائل عن مصباح الشیخ الطوسیّ، بسنده عن علقمه، عن أبی

۱- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۰۶.

۲- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۰۷؛ ۱۰: ۳۹۶.

جعفر علیه السلام، فی حدیث زیاره الحسین علیه السلام یوم عاشوراء من قرب وبعد، قال:

«ثمّ لیندُبِ الحسین علیه السلام ویبکیه ویأمر مَن فی داره مِمَّن لا یتّقیه بالبُکاء علیه، ویقیم فی داره المصیبه بإظهار الجَزَع علیه، ولیُعزِّ بعضُهم بعضاً بمصابهم بالحسین علیه السلام»(۱).

۵- ما نقله صاحب مستدرک الوسائل عن نهج البلاغه؛ قال علیّ أمیر المؤمنین علیه السلام علی قبر رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ساعه دُفِن:

«إنّ الصبرَ لَجمیلٌ إلّا عنک، وإنّ الجَزع لقبیحٌ إلّا علیک»(۲).

۶- وفی صحیحه معاویه بن وهب نقلاً عن باب المزار فی الوسائل، دعا الصادق علیه السلام بهذا التعبیر:

«فارحَمْ تلکَ الوُجوه الّتی قد غیّرتها الشمسُ، وارحَم تلک الخُدود التی تقلّبت علی حُفره أبی عبد الله علیه السلام، وارحَم تلک الأعین التی جَرت دموعُها رَحمهً لنا، وارحَم تلک القلوب التی جَزَعت واحتَرقت لنا، وارحَم الصرخه التی کانت لنا»(۳).

فالروایات طُرقها عدیده وصحیحه، وبعضها موثّق فإذن الجزع هو إشاره من إشارات البکاء.

ونظیر هذا التعدّد فی الطرق لهذه الطائفه من الروایات نجده فی الکتب الأربعه أیضاً، فی کتاب التهذیب للشیخ الطوسیّ، وکتاب الفقیه للشیخ الصدوق، وکتاب الکافی للشیخ الکُلینیّ التی هی من أهمّ مصادرنا.

۱- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۰۹.

۲- مستدرک الوسائل ۲: ۴۴۵.

۳- وسائل الشیعه ۱۴: ۴۱۱- باب ۳۷ من أبواب المزار، نقلًا عن الکافی ۴: ۵۸۳.

فالحاصل أنّ البكاء فی الشعائر الحسینیه حسب ما ترسمه النظره الأوّلیّه العابره للروایات المتواتره حول الشعائر الحسینیّه وإقامتها فی المصادر الروائیّه العدیده- فضلًا عن التاریخیه- الروایات ترسم للناظر وللمتتبع رسماً أوّلیّاً بدیهیّاً فطریاً، أنّ البکاء هو جوهر الشعائر، وهو جوهر ذکری نهضه الحسین علیه السلام هذا کبحث إجمالیّ أوّلیّ من جهه أقوال علماء الإمامیّه، ومن جهه نفس الروایات.

وأیضاً، کنظره أوّلیّه فی الروایات أو فی فتاوی العلماء، یظهر أنّ الحزن لا ینقضی إلّا بظهور الإمام الثانی عشر عجّل الله تعالی فرجه الشریف والأخذ بثأر الدماء التی أریقت فی کربلاء مع الحسین علیه السلام وتطبیق أهداف الأئمّه علیهم السلام.

وبذلک نصل إلی صلاح البشریّه وانتشار القسط والعدل، وتحقیق أغراض وأهداف مسیره الأنبیاء وهذا نوع من الثأر الشریف المنشود لدم الحسین علیه السلام إذن، الذی یظهر- حول بحث البکاء- من کلمات علماء الإمامیّه- من فقهاء ومتکلّمین ومفسّرین ومحدّثین ومؤرّخین، ومن الروایات أیضاً- أمران:

۱- کون البکاء الدعامه الأصلیّه فی الشعائر الحسینیّه.

۲- استمرار البکاء وتأبیده إلی یوم الثأر وقبل الخوض فی تفاصیل ظاهره البکاء یجب الالتفات إلی جانب مهمّ جدّاً.

حقیقه البکاء

أنّ البکاء ماده حیویّه للبحث فی عدّه علوم، مثل علم النفس، والاجتماع، والأخلاق والفلسفه وعلم التّمدن والحضاره، قد شغل حیزاً فی اهتمام العلوم الإسلامیّه وبمحاوله لمعرفه حقیقه البکاء نقول: أنّه فعل من أفعال النفس الجانحیّه لا الجارحیّه وهنا تظهر تساؤلات علی السطح منها: أین تصدر النفس البکاء، وکیف تصدره، ومتی؟ هل البکاء فعلٌ سَلبیّ أم إیجابیّ باعتبار أنّ أفعال النفس الجانحیه أو

الجـارحيّه لاـ تتّصف بلون مـا بـذاتها، وإنّمـا تتصف بلحـاظ الغايات فيا تُرى؛ كيف هو البكاء فى لونه الـذاتىّ؟ فلابـدّ من تحليله موضوعيّاً ماهويّاً تحليلاً عقلياً كاملاً لنرى ما هى أجوبه هذه الأسئله.

ولأجـل ذلـك، يجب الالتفـات إلى مـا ذكرنـا فى جهـات سـابقه فى الفصل الأوّل من الشـعائر الـدينيّه العامّه، وهو وجود أجنحه مختلفه فى النفس قـد جهّزها الله عزّ وجلّ بها ولا ريب أنّ أحـد أبواب معرفه الله سـبحانه ناشـى ء من معرفه النفس، فقد ورد فى الأثر عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«مَن عرف نفسَه فقد عرف ربَّه»(۱).

وورد كذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«أعرَفُكم بنفسِه، أعرفُكم بربّه»(۲).

الـذى يعرف نفسه سـوف يعرف نقـاط الضـعف من نقـاط القوّه فيهـا ومن ثمّ لاـ تُزعزعه دواهى الـدهر فمعرفه النفس لهـا فوائد عديده فى سبيل الاتصاف بالأخلاق، وفى بناء شخصيّه الإنسان والنفس فيها أجنحه عديده، وأحد أجنحه النفس مشجّرات القوى الإدراكيّه، وهى على نوعَين: الإدراكات الحصوليّه، والإدراكات الحضوريّه.

الإدراكات الحصوليّه هى: قوه الحسّ، وقوّه المخيّله (الخيال)، وقوّه الوهـم، ثمّ قوّه العقل.

الإدراكات الحضوريّه: وهى إدراكات عيانيّه للأشياء فى نشآت أخرى غير النشأه المادّيّه الحسّيّه.

۱- بحار الأنوار ۲: ۳۲: ۲۲؛ مصباح الشريعه (المنسوب للإمام الصادق عليه السلام): ۱۳.

۲- الاقتصاد (الشيخ الطوسى): ۱۴؛ روضه الواعظين (الفتال النيسابورى): ۲۰.

القوّه الادراكيّه والقوّه العمليّه

على كلّ حال، هناك أيضاً جناح أخر فى النفس هو جناح القوه العمليّه، أو ما يسمّى بالقوّه العمّاله، مثل القوى العضليّه والقوى الشهويّه والغرائز المختلفه فى النَّفس، وقوّه العقل العمليّ؛ هذه القوى سِمتها المهمّه المميِّزه لها عن الجناح الأول- أو الأجنحه الأخرى- أنّها باعثه ومحرّكه فى النفس.

فلدينا جناحان من الأجنحه العديده فى النفس، أو جهتان:

الأول: الجهه الإدراكيّه.

الثاني: الجهه العمليّه.

طبعاً الجناح الذى هو فى الجهه العمليّه هو المحرّك والباعث، لكنّه ليس بكلّ درجاته خالياً من الإدراك كلّا بل هو فى بعض درجاته مزيج ومختلط بالإدراك، مثل قوّه العقل العَمليّ وخاصيّه قوّه العقل العمليّ هو الإدراك مع كونه محرّكاً أيضاً.

مثلًا يدرك الإنسان حسن فضيله معيّنه ويتشوّق إليها، فيُمارسها ويعزم عليها ويوطّن نفسه على تطبيقها أو ربّما- بدل أن يتشوّق إلى فضيله ما- يستنكر رذيله ما وينفر منها ويشحن نفسه بالنفره منها فتراه ينقطع فى سلوكه العمليّ عن تلك الرذيله وهلمّ جرّاً.

فعلى كلّ حال: العقل العمليّ حيث إنّه محرِّك عمليّ، إلاّ أنّ جنبه الإدراك تتوفّر فيه أيضاً هذا من جهه.

ومن جهه أخرى، لابدّ من امتزاج هاتين القوّتَين العمليّه والإدراكيّه فى النفس الإنسانيّه، فافتراض وجود إنسان له جانب إدراكيّ فقط، أو له جانب عمليّ فقط مخالف للفطره الإنسانيّه وبعباره أخرى، فأنت تريد بافتراضك هذا أن تجعله إنساناً له جانب عمّالى فقط دون جانب إدراكيّ أو بالعكس لكنّ مثل هذا الشخص ليس من

الحقيقه الإنسانيه بشى ء.

بل الحقيقه الإنسانيّه فَطرها الله عزّ وجلّ على مزيج من القوى العمليّه والقوى الإدراكيّه فمن المحال وجود حقيقه إنسانيّه تتمحّض فى إدراك المعلومات فحسب بل لابدّ أن تجد فيها جناحاً آخر وجنبه أخرى وهى جنبه عمّاليه كذلك من المحال أن ترى إنساناً فيه جنبه عمّاليه فقط- كالحيوانات- بل جمله من الحيوانات تكون الجنبه الإدراكيه خفيفه فيها لكنّ الجنبه العمّاليه فيها بارزه وظاهره.

وقد وزّع الله عزّ وجلّ الصفات العمليّه فى الحيوانات بشكل عجيب مثلًا:

الحرص تجده فى النمل(١)، والوفاء تراه فى حيوان آخر، والغيره على الأُنثى فى حيوان، وانعدام الغيره فى حيوان كأنّ هذه الصفات العمليّه وزّعت على كثير من أقسام الحيوانات عبرةً للإنسان والفطره الإنسانيّه تختلف عن الفطره الحيوانيّه التى تكمن فيها الجنبه العمليّه فقط، وإن كان هناك صفات عمليّه (فضيليّه) موزّعه وموجوده لدى الحيوانات من اللطائف ومن يتتبع حياه بعض الحيوانات سوف يلاحظ فى كلّ حيوان صفه معيّنه وهذا مورد للاعتبار، حيث يقال: الإنسان يُحشر حسب صفته؛ وهذه الأشكال من الحيوانات الموجوده هى نموذج وأمثال للصفات المختلفه، فإن كانت صفات الإنسان رذيليّه لا سامح الله، فإنّه سوف يُحشر بحسبها.

فليست الفطره الإنسانيّه تحتوى على جانب إدراكيّ محض ولا- على جانب عمليّ محض بل هما جناحان ممتزجان لا يمكن أن ينفكّ أحدهما عن الآخر، ولا يُفصل بينهما فى حاقّ النفس البشريّه وإذا وجدنا بعض الناس فيه طغيان جنبه إدراكيه على جنبه عمليّه، أو طغيان جنبه عمليّه على جنبه إدراكيه.

فهذا نوع من الاختلال وعدم التوازن والتكامل فيه.

١- راجع توحيد المفضّل: القسم الخاص لبيان أسرار وعجائب الحيوانات- بحار الأنوار ٣: ٩٠.

مثلاً الحَسد، أو الشهوه هما من جنبه إدراک المخيّله التی هی النافذه العظمی للشيطان فی الإنسان، التی يدخل من خلالها حيث يُری الشيطان الصور للإنسان من بعيد يُريه صوره لفعل أو لشی ء، ثمّ يشوّقه نحو ذلک الفعل.

((وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي))(۱).

فبتوسّط نفس الدعوه من بعيد يُری الصوره فی عالم النفس، ثمّ يُغری الإنسان فيتشوّق ويتحرّک نحوها؛ فالإنسان إذا عزف وانصرف عن هذا الإغراء ينقطع سلطان الشيطان عنه أمّا مع رغبه النفس وتركيزها وانجذابها، فإنّ الشيطان سوف يستولی عليه.

وهذا قد يكون تفسير الحديث المعروف عن النبیّ صلی الله عليه وآله وسلم:

«إنّ الشيطان يجری فی الإنسان مجری الدم»(۲).

وباعتبار أنّ هذه النوافذ الإدراكيه لا يضبطها الإنسان ولا يحرسها بحراسه جيّده، وأنّه يُطلِق عنانها من دون مراقبه النفس فإنّ الشيطان سيخترق النفس من خلالها وينفذ إلی إعماقها.

فالفطره الإنسانيّه ذات جنبتَين لا يمكن تفكيک إحداهما عن الأخری.

ونواصل بعض الأمثله لكی نكون علی بصيره من هذا البحث، حتّی نصل إلی حقيقه النُكات الفلسفيّه والعقليّه.

مثلاً يروّج البعض فی بعض الأبحاث الفكريّه والثقافيّه الحديثه أنّ التقديس

۱- إبراهيم: ۲۲.

۲- مستدرک الوسائل ۱۶: ۲۲۰. وفی الكافی ۲: ۴۴۰، عن الإمام الباقر عليه السلام قال:«يا ربِّ سلّطتَ علیّ الشيطان وأجريتَه منّی مجری الدم».

والقدسيّه والتعظيم هی نوع من الحجاب أمام التحرّر الثقافیّ والانفتاح الفكریّ لذا لابدّ من إزاله هذا الحاجب والوقوف فی وجه أشكال التقديس والاحترام والتعظيم.

وهذا يندرج ويجری فی نفس المسار فی بحث البكاء أيضاً؛ فما مدی صحّه هذه المقوله يا تری؟.

للإجابه عن ذلك، ولتمحيص حقيقه هذه المزاعم والدعاوی لابدّ من معرفه ماهيّه القدسيّه، وأنّها فعل أیّ قوّه من قوی النفس، وأیّ جناح من أجنحه النفس؟.

مثلًا، قيل أنّ التشكيك نبراس ومَعلَم للحريّه الفكريّه وللأسلوب الفكریّ والتحقيقیّ وأنّه ديدن العلم هل هذا صحيح بقول مطلق أم فيه تفصيل؟.

التشكيك أيضاً عمليّه فكريّه تمارسها بعض القوی الإدراكيّه فهل هذا الفعل- كفعل نفسانی- هو فعلٌ سليم دوماً أم لا؟.

إذن يجب أن ندرس أفعال النفس بدقّه كی لا نقع فی الخطأ ولا فی المغالطات، ولا فی الإلتباسات وعلينا أن نتعرّف علی مجال ممارسه النفس لها، ومواطن عدم الممارسه كذلك البكاء فِعل من أفعال النفس، وكذلك التقديس والتعظيم والإذعان والمتابعه النفسيّه كلّها من أفعال النفس، وترتبط بالقضايا الإدراكيّه والاعتقاديّه والفكريّه والسلوكيّه وهی برنامج يتعلّق بسير الإنسان فی معاشه وحياته فمتی- يا تری- تمارسه النفس بصحّه، ومتی تمارسه النفس خطأً؟.

كذلك: التشكيك أو التساؤل أو التنقيب فِعل من أفعال النفس، فمتی تمارسه النفس بشكل صحيح، ومتی تمارسه النفس خطأً؟ هل يجب أن يقف الإنسان دوماً فی منطقه التشكيك والتساؤل؟ أم ينبغی عليه أن يتجاوز ذلك كلّ هذه الابحاث ونحوها مما ترتبط بمباحث دينيّه حسّاسه وخطيره، فلابدّ من الوقفه العلميّه عندها، لإنعام النظر فيها.

ثوابت عن ظاهره التقديس

كيف يمارس الإنسان عمليّه التقديس بشكل صحيح؟ التقديس والقدسيّه عباره عن الإذعان وحينما يذعن الإنسان لشی ء ويتصوّر أنّه حقيقه فإنّه يُبدی المتابعه أو الخضوع له فالتقديس عباره عن خضوع النفس عمليّاً ومتابعه القوی العمليّه فی النفس لأمرٍ أذعنت النفس له وتصوّرت أنّه حقيقه فمن ثمّ يظهر لنا متی يكون التقديس صحيحاً ومتی يكون خاطئاً.

فإن كان ما أذعنت له النفس حقيقه من سنخ الواقع، فالتقديس صحيح.

وإصرار النفس عليه ممدوح، وتعظيمها لتلك المعلومه الحقيقه راجح وصحيح، لأنّ المفروض أنّها من نفس الواقع ورفع اليد عنها يعنی ارتطام النفس ودفعها فی سلسله الجهل مثل العالم التجريبیّ إذا وصل إلی حقيقه معيّنه، ثمّ يرفع اليد عنها ولا يعتمد عليها أو لا يستفيد منها فيكون ذلك ضياعاً للحقيقه.

نعم التقديس والقدسيّه إن كانت لأمر مخالف للواقع أو للحقيقه، أو كانت نابعه عن تصوّر وتخيّل رسمته المخيّله بعيداً عن الواقع، كانت خاطئه.

فإذن التقديس- بشكل مختصر- هو عباره عن متابعه النفس لما أذعنت له وتصوّرت أنّه حقيقه، فإن كان حقيقه واقعاً، ومُبتنياً علی مقدّمات وأدلّه يقينيّه منتجه، فيكون هذا التقديس صحيحاً وراجحاً ولكن لابدّ أن يوضع حريم حوله لأنّ المفروض أنّ الدليل الذی أوصلك إلی مثل هذا بعد عناء وجهد إذا لم تعمل به يكون ابتعاداً عن الواقع وإغراقاً فی الجهالات والظلمات، وهذه حقيقه متّبعه فی جميع العلوم التجريبيّه والعلوم المرتبطه بالنشآت وعلوم العقيده وغيرها.

فإذا كان التقديس ناتجاً من إدراك حقيقه، فهو حاله طبيعيّه فی النفس.

ويبدأ التقديس من أرفع درجه من درجات القوی العمليّه فی النفس، وهو العقل

العمليّ، فيتابع العقل النظريّ فيما أدركه من حقيقه وأما لو كان التقديس نتيجه لإدراك تخيّليّ أو ظنّيّ أو وهميّ أو غير مبرهن وغير ثابت، كان التقديس نوعاً من التقليد.

فعلى كلّ حال: إطلاق وصف التقليد أو الإتّباع الأعمى على التقديس مطلقاً أمرٌ فيه مغالطه حيث تَبيّن أن ليس كلّ تقديس هو تقليد بل حقيقه التَقديس هى تعظيم للحقائق فيما إذا كان وليداً وتابعاً لإدراك حقيقه ما نعم لو كان التقديس أو المتابعه أو الإخبات والخضوع فى الجناح العمليّ فى النفس نتيجه لإدراك تخيّليّ أو وهميّ، كانت حقيقه هذا التقديس إتّباعاً أعمى وتقليداً خاطئاً إذن ليس من الصحيح ذمّ التقديس فى نفسه مطلقاً.

بل لو انعكس التقديس إلى حاله الرَفض الدائم فى الجانب العمليّ للنفس، وهو ما قد يسمّى بالتشكيك إذا كان رفضاً دائماً فسيكون حاله مَرَضيه فى النفس وليس حاله صحّيّه فى بعض أقسامه، حيث إنّ الجناح الإدراكيّ فى النفس إذا أدرك حقيقةً ما ولم يتابعه الجناح العَمليّ ولم تتابعه القوى العمليّه التجريبيّه أو غير التجريبيّه إذا لم تحصل المتابعه بين الجناح العمليّ والجناح الإدراكيّ، ستكون هذه حاله مَرَضيّه فى النفس لأنّها تُدرك الحقائق ولكن لا تنتفع بها ولا تستفيد منها وإصرار النفس على الرفض والإباء عن متابعه الحقائق يؤدّى إلى تضييع الحقيقه والتفريط بها.

كما يفسّر المحقّق الاصفهانيّ الآيه الكريمه:

((وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ))(١).

أنّهم فى البدايه قد يكون هناك لديهم إيقان مع الجحود، لكن فى النهايه والمآل فإنّ هذا الإيقان يذهب كشى ء ووجود شريف ثمين، يذهب وتفتقده النفس بسبب عدم

١- النمل: ١۴.

متابعه الجانب العملیّ للجانب الإدراکیّ(۱) ولعلّ إلیه الإشاره الأخری فی قوله تعالی:

((ثُمَّ کَانَ عَاقِبَهَ الَّذِینَ أَسَاءُوا السُّوأَی أَنْ کَذَّبُوا بِآَیَاتِ اللَّهِ وَکَانُوا بِهَا یَسْتَهْزِئُونَ))(۲).

وکما أنّ الجانب العملیّ فی النفس یتأثر بالجانب الإدراکیّ، فإنّ الجانب الإدراکیّ فی النفس کذلک یتأثّر بدوره بالجانب العملیّ وأمراض الجانب العملیّ فی النفس تسبّب أمراضاً فی الجانب الإدراکیّ أیضاً وکذلک الحال فی أمراض القوی الإدراکیه: کالوسوسه، أو سرعه الجزم (القطّاعیّه) أو غلبه الوهم والتخیّل علی التعقّل، حیث لا یستطیع أن یدرک المعانی العقلیّه نتیجه السجن الذهنیّ فی القضایا الخیالیّه والوهمیّه.

فهناک أمراض فی الجانب الإدراکیّ کما أنّ هناک أمراضاً تقابلها فی الجانب العملیّ إضافه للصفات الصحیحه فی الجانب العملیّ ومثال من أمثله أمراض الجانب العملی دوام الإباء فی الجانب العملیّ للنفس، أو دوام الإخبات والخضوع لکلّ مقوله ولأیّ دعوی فهذه تعتبر حاله غیر صحیحه وغیر سلیمه.

وهذه الأمراض فی الجانب العملی لها أسماء أیضاً، مثل: التقلید العام الأعمی، أو بالعکس: الرفض الدائم التی هی حاله السفسطه، فالحاله السفسطائیّه الدائمه المطلقه هی حاله مَرَضیّه فی الجانب العملیّ فی النفس وحاله التقلید الأعمی هی أیضاً حاله مَرَضیّه ومذمومه عند العقلاء وإلیها وإلی غیرها من الأمراض یشیر إلیها القرآن الکریم وتشیر الأحادیث النبویه؛ وقد تعرّض لها أمیر المؤمنین علیه السلام ضمن خطبه الشریفه فی نهج البلاغه مثل:

۱- آخر بحث الانسداد فی کتاب نهایه الدرایه للشیخ الأصفهانیّ.

۲- الروم: ۱۰.

«حبّک الشیء یُعمی ویُصمّ»(۱).

هـذه حالات الجانب العملیّ، فإذا اشتدّت المحبه فإنّها تُوجب ظلامه وحاجباً فی الجانب الإدراکیّ وشدّه البغض کذلک قد توجب التأثّر والستر فی الجانب الإدراکیّ.

لا ـ بمعنی أن لا ـ تشتدّ محبّه الإنسان لمن أمره الله بمحبته إذ أنّ الله سبحانه أمر بمحبّه نفسه، وأمر بمحبّه رسوله وأهل بیته علیهم السلام أو لا ـ تشتدّ عداوته لمن أمر الله سبحانه بعداوته ولیس المعنی أنّ زیاده المحبّه المأمور بها تکون خاطئه أو الکراهه والبغض المأمور بها کذلک لیس المراد ذلک ولسنا وراء ما یطرحه العلمانیّون أو ما یُسمی بالعولمه، أی الحیادیّه فی کلّ شی ء، وأنّ المدار الأول والأخیر هو نفسیّ ونفسیّ فقط، کطُرُق العولمه المطروحه حدیثاً- فی الثقافات العالمیّه- لیس هذا هو المقصود ولیس الإتّزان هو عدم المحبّه فی موردها (التی أمر بها الشارع والعقل) أو عدم العداوه الشدیده فی موردها الذی بیّنه الشارع بل الکلام أنّ الإنسان إذا أراد أن یُدرک أمراً، ینبغی له عدم جعل المحبّه مؤثّره فی کیفیه الإدراک حتّی لو کانت محبّه فی موردها، وکذلک الأمر فی العداوه الشدیده فضلاً عمّا لو کانت لیست فی محلّها وإنّما ینبغی جعل موازین الإدراک علی ما هی علیه وجعل موازین الحرکات والأفعال فی النفس علی ما هی علیه هذا هو المنطق القرآنیّ والتوجیه النبویّ والعَلَویّ.

المنطق الشرعیّ وظاهره البکاء

إنّ المنطق الذی یطرحه القرآن والسنّه المعصومیّه النبویّه والمعصومیّه العلویّه فی نهج البلاغه منطق لیس أُحادیّاً ولا تمایلیّاً إلی طرف معین.

انظر مثلاً إلی المنطق الأرسطیّ الذی یضع موازین معیّنه علی فرض صحّتها-

---

۱- رسائلُ المرتضی (الشریف الرضی) ۲: ۲۱۶.

كلّها أو بعضها- فى جانب من جوانب الأدراكات وهو فقط الإدراك الحصولىّ.

وعلى بعض تقاديره ليس كلّ الإدراكات؛ أمّا الإدراك العيانىّ فإنّه لا يضع له ميزاناً أو الإدراك الحصولىّ من تقادير أخرى قد لا يضع لها ميزاناً.

أو أنّك ترى مثلاً المنطق الرياضىّ يضع موازين من جانب آخر أو ترى المنطق النفسىّ الحديث المتداول أو المنطق الوضعىّ، ومدارس منطقيّه كثيره كلّها تتناول جانباً معيّناً وتهمل الجوانب الأخرى ومع ذلك فإنّ تلك الجوانب المتناوله قد تكون غير مستوعبه لوضع الموازين فيها.

أمّا المنطق الشرعىّ فإنّك ترى خلاف ذلك المنطق الشرعىّ يتناول موازين القوى العمليّه ويتناول موازين القوى الإدراكيّه، وعلى صعيد الإدراك العَيانىّ والإدراك الحصولىّ، وهلمّ جرّاً يعنى أنّه يتناول الموازين فى أجنحه النفس العديده، وينظر فى كيفيّه ملائمه هذه الأجنحه فى النفس مع بعضها البعض وهذا ممّا لا تتناوله مدرسه منطقيّه بشريّه إلى الآن هذا هو المنطق الشرعىّ أو المنطق الذى تقدّمه المعرفه الدينيّه.

إنّه منطق الإنسان المتكامل فى كلّ أجنحه النفس، وهو أيضاً يحدّد العلاقه بين أجنحه النفس بعضها البعض وإلاّ فأىّ منطق تراه يحدّثك: أنّ الحبّ والبُغض يُعمى ويُصمّ»(۱) أو يتناول قول أمير المؤمنين عليه السلام:

«إذا أقبلَتْ الدنيا على أحدٍ أعارته محاسنَ غيره، وإذا أدبرتْ عنه سَلَبته محاسنَ نفسه»(۲).

ومثل هذه التعبيرات وهذه أمور منحصره فى منطق الأطروحه الدينيّه.

۱- عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم: «حبّك للشى ء يعمى ويصمّ» بحار الأنوار ۷۷: ۱۶۶/ ح ۲.

۲- بحار الأنوار ۷۵: ۳۵۷/ ح ۱۷ عن نهج البلاغه- رسائل المرتضى ۲: ۲۱۶.

التشکیک سلاح ذو حَدّین

اشاره

فالإبـاء المطلق حـاله مَرَضـيّه فی النفس فی الجانب العملیّ، والتشـکیک أو التساؤل فی منطق المعرفه الـدینیّه وفی المنطق العقلیّ البشریّ إنّما هو قنطره لکی یراجع الإنسان حسابات الأدله التی یعقد علیها إیمانه، ثمّ بعد ذلک یتوصّل إلی الحقیقه فی أیّ مجال من المجالات، وفی أیّ علم من العلوم المرتبطه بالنشأه الدینویّه، أو المرتبطه بالنشآت الأخری، ثمّ بعد ذلک یتوصّل إلی الحقیقه التی إمّا أن تکون مطابقه أو غیر مطابقه لا أن یبقی فی الإنسان منطقه التساؤل أبـد الـدهر فلیس التساؤل إلّا محرّکاً وآله للفحص وطـاقه للبحث ولیس الفحص إلاّ ـ طریق للوصول للحقیقه ولو وقف الإنسـان دائمـاً فی منطقه التساؤل من دون أن یتحرّک، فهـذه تُعتبر حاله مَرَضـیه فی النفس ولیست حاله صحیحه إنّما التساؤل یُعتبر بوّابه لأجل الفحص، لأجل التنقیب، لأجل التحرّی للوصول إلی الحقائق وإلاّ فإنّنا لو اقتصرنا علی الوقوف دوماً فی منطقه التساؤل والتشکیک لما اکتُشف شی ء فی العلوم القدیمه والحدیثه فلیست هذه حاله صحّیه أمّا إذا کان التشکیک بمعنی التساؤل، ثمّ یأتی بعده التحرّی والتنقیب الذی یستتبع الجزم والتصمیم علی ضوء المُعطَیـات البرهـانیّه الیقینیّه، کانت الحاله حاله سـلیمه وصـحیّه للنفس أمّا أن نقف فی دوّامه التساؤل والإباء والرفض فهـذه حاله جهاله ولیست حاله علمیّه ولا صحیحه.

والذی یعیش بشـکل دائم حاله سفسـطائیّه وتشکیکیّه سیؤدّی به ذلک إلی القضاء علی الفطره عِلماً وعملاً إدراکاً وتطبیقاً ولیس فیه نوع من التقدّم بل سوف یتحجّر المرء علی نفسه ولو کان الأمر کذلک لما وصلت البشریّه إلی ما وصلت إلیه من الاختراعات والاکتشافات والإبداعات هذا کمثال فی العلوم التجریبیّه، فکیف فی العلوم الإنسانیّه الأخری.

فالشکّ والحیره حینئذ یشکّلان داعیاً وباعثاً للتساؤل الذی یستعقبه تحرّک وفحص وتنقیب وتحقیق حتّی یحصل الجزم والوصول إلی النتائج.

والإنسان ضمن الفحص والتحقیق والسیر ربّما یسیر ویفحص وتنتابه حاله مَرَضیه أخری غیر السفسطه، وقد تکون مقابله لها؛ وهی حاله بُطأ الیقین لدیه أو سرعه الیقین لدیه وکلاهما من الحالات المَرَضیه فی الإدراک والمفروض أنّ الحاله الصحّیه المتّزنه هی أنّه إذا رأی النتائج مقنعه للنفس بشکل قطعیّ وبمعزل عن میوله الشخصیّه وقناعاته الخاصّه، فإذا کانت النتائج بنفسها موزونه ومنتجه، فاللازم أن یسلّم ویُذعن ویقرُّ بها. فقیمه الشکّ إذن من جهه الفحص والوصول إلی النتائج أما إذا کان الشکّ محطّه دائمه فیصبح صوره سلبیّه وصفه مذمومه.

وکما یقال فإنّ العلوم خزائن مفتاحها السؤال(۱).

ومن ثمّ ذهب الفقهاء وعلماء الکلام إلی أنّ من اعتقد عقائدَ الحق لا عن دلیل، فهو وإن کان من الناجین- ان شاء الله- إلاّ أنّه قد ارتکب معصیه لأنّه لم یعتقد ذلک عن دلیل وبرهان إذ أنّ العلم بالحقائق عن دلیل واجب، وإن کانت النجاه مرهونه بصرف اعتقاد الحقّ ولو کان عن تقلید(۲).

فالاعتقاد والاعتناق عن تقلید بدون تفکیر وتدبّر لا یُعتبر اعتقاداً تامّاً لأنّه یکون فی معرض الحرمان والزوال بخلاف الاعتناق والاعتقاد عن دلیل وبرهان وحجّه، فإنّه

۱- قال الخلیل: العلوم أقفال والسؤالات مفاتیحها نهج البلاغه ۲۰: باب ۴۸۶: ۲۴۷.

۲- مثلاً: من یتبع هذه الحقیقه عن تقلید وهی: أنّ الکهرباء قاتله فإنّه سوف ینجو من الکهرباء وإن کان اعتقاده عن تقلید وبدون دلیل، ولکن لو علم بأنّ الکهرباء قاتله عن طریق الدلیل لما کان فی معرض الشکّ لأن الذی یَبنی علی أنّ الکهرباء قاتله من دون دلیل، قد یکون فی معرض الوقوع فی هلکه الکهرباء لأنّه قد یشکّکه أحد، فالإذعان بالحقائق ولو عن تقلید أمر له فائدته؛ لکن لیس کمن یعتقد ویُذعن بالحقائق عن دلیل وبرهان.

یظلّ دائماً متمسّکاً بتلک العقیده ثابت القدم علی أرکانها.

حصیله المطاف

هذان نموذجان بشکل مختصر عن التقدیس والتشکیک.

أین موضعهما من أفعال النفس ومتی یصبحان حاله مَرَضیّه أو حاله سلیمه فی جهاز الوجود للنفس.

أمّا البکاء، فعلینا التعرّف أنّ حکم الفعل من قِبل أیّ جناح من أجنحه النفس یصدر، وهل له ارتباط مع جناح آخر للنفس؟ وهل هو صحیح وسلیم مطلقاً؟ أو قد یکون حاله مَرَضیّه؟.

تعریف البکاء

یعرّف اللغویّون البکاء بخروج الدمع حزناً وتأثّراً(۱) وهذا التعبیر إنّما هو باللازم للمعنی الحقیقیّ أمّا علماء الأخلاق والحکماء فقالوا: إنّ البکاء هو حاله انفعال فی الجناح العملیّ للنفس وهو ما یسمّی بتأثّر الضمیر والوجدان فی الإنسان سواء خرج الدمع أم لا؛ مع الصیحه أو بدونها.

والمقصود بالضمیر والوجدان هو تأثّر الجانب العملیّ الذی فیه مزیج إدراکیّ (لأنّا أشرنا إلی أنّ الجناح العملیّ فی النفس فی بعض درجاته وإن کان عملیّاً إلاّ أنّه ممزوج- بالإدراک، أی فیه جنبه إدراکیه یعنی لیست جنبه عملیّه بحته) نظیر قوّه العقل العملیّ نظیر الشوق، إذ لابدّ من إدراکٍ ما ثمّ یستتبعه العمل ونظیر الغضب، وما شابه ذلک.

علی کلّ حال، فبعض الدرجات العملیّه هی موجوده بالإدراک.

۱- قال الجوهری: البکاء یُمدّ ویُقصر، فإذا مددت أردت الصوت الذی یکون مع البکاء؛ وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها.

البكـاء فعـل ناتـج وناشـی ء من القوی النفسـیّه الموجوده، وهو عبـاره عن حاله انكسار، أو تأثّر، أو انفعال- تعبيرات مختلفه- فی الجـانب العملیّ نتيجه لإدراک ما وذاک الإدراک هو إدراک لحرمان ما لأنّ الكمال لم يسـتتمّ لـدی الإنسان حتّی ينفعل تشوّقاً إليه فقد يكون البكاء عن تشوّق وقد يكون عن حزن لفقد حقّ من الحقوق وقد يكون مزيجاً من الحزن والشوق وهكذا.

المهمّ أنّه نوع من الانفعال فی الجانب العملیّ فی النفس نتيجه لإدراک ما.

وهذا الإدراک هو فقدٌ لشی ء ما، سواء فی صوره الحزن، أو فی صوره الشوق.

وإلّا لو كان الإنسان حاصلًا علی ذلک الشی ء فإنّه لا يتشوّق إليه هذا تعريف إجمالیّ من الحكماء أو علماء الأخلاق للبكاء وأمّا حكم البكاء بأنّه علی الإطلاق حاله سليمه فی النفس، أم هو حاله مَرَضيه أو علی التفصيل، فلا بـدّ هنا من التفصـيل: لأنّ البكاء يتبع معنیً ما هـذا الانفعال فی الجانب العملیّ يتبع معنیً معين فإن كان المعنی الذی يتبعه الانفعال النفسیّ بحيث يكون الانفعال عنه ايجابيّاً وذلـک المعنی هو معنیً حقيقیّ وصـادق إن كان ناشـئاً عن معنیً صادق وحقيقه صادقه، والتأثّر كان إيجابياً، فيكون حـاله صـحيحه فی النفس، وأمّـا إن كـان المعنی الموجود معنیً غير صادق، أو كان صادقاً لكنّ التأثّر به غير ملائم فسوف يكون سلبيّاً.

مثلًا إذا كان إنسان يبكی لفقد كمال معيّن، كعلم معيّن أو احترام معيّن أو قدره معيّنه- ماليّه أو غير ماليّه- بكی لفقدها، فإدراک هذا الفقد حقيقیّ وليس كاذباً.

حيث أدرک أنه فاقـد للكمـال، والمفروض أنّ كمـاليّه ذلـک الشـی ء واقعيه، فـإنّ تـأثّره بهـذا الفقـدان أيضاً شـی ء إيجابیّ لأنّ المفروض أنّه يتأثر كی يستعدّ للحركه، ولزياده شـدّه حركه النفس وطاقتها وانشـدادها باتّجاه ذلک الكمال ولزياده السـعی نحو تحصيل ذلک الكمال وعلی عكس المقوله المعترضه علی ظاهره البكاء بأنّه يُعدّ مفرّغاً للطاقه،

بـل هو يزيـد سـعرات الطاقه ويسـرّع حركه النفس نحو تحصـيل ذلك الكمال نعم هو مفرّغ للحصـر النفسـيّ- كما يعبّر به علماء النفس- لا أنّه يوجب تخفيف تشوق النفس نحو المطلوب ونحو المُتشوَّق إليه.

أمّا لو فقـد الإنسان شـيئاً- وكان ذلك الشـى ء موجوداً عنـد صديقه- وبكى لأجل إزاله الشـى ء عن صديقه وحصوله عنده فهذا نوع من الحسـد طبعـاً، إن كـانت المعلومه صـادقه، وهى فقـد ذلـك الكمال ولكن تأثّره موجّه باتّجاه أن يسـعى لإزاله كمال عن الآخرين ولا ريب أنّ هذا التأثّر سلبىّ وليس تأثّراً ايجابيّاً فتاره تكون المعلومه صادقه ولكنّ التأثّر خاطئ.

أو أنّ الإنسان قد يفقد أعزّ أحبّته فيتأثّر وهو جيّد لكن إذا اشتدّ البكاء أو تحوّل إلى حاله من السخط والجزع والاعتراض على الله سبحـانه أو فهـذا المظهر يكون خاطئاً، وإن كانت المعلومه صادقه، لأنّ تأثّره وجّه بتوجيه خاطئ، ولغايه معيّنه وإنّ أىّ فعل عملىّ ترتكبه النفس، كـأى فعـل إدراكىّ ترتكبه النفس دائمـاً يكون لغـايه فلابـدّ أن نلاحـظ العلّه، ونلاحظ العلل الفرعيّه والعلّه الغائيّه كما فى العلّه الماديّه والصوريّه.

فحينئذ، إذا كان البكاء منطلقاً ومتولّداً من معلومه حقيقيّه، فيكون صحيحاً.

وإذا كان تأثّره موجّهاً إلى غايه كماليّه هادفه، فإنّه أيضاً يكون إيجابيّاً وسليماً.

بخلاف البكاء الذى يكون لأجل غايه سلبيّه وبخلافه ما إذا كان مع الصبر والتحمّل.

والبكاء إنّما يحصل للتأثّر ولبيان المحبه التى كانت بين الباكى وبين المفقود مثلاً، الـذى لأجله حصل البكاء، فيعتبر هـذا نوع من الصله للميّت كما قال النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم حينما فقد ابنه إبراهيم:

«تدمع العین، ویحزن القلب، ولا أقول إلّا ما یُرضی ربّنا، وإنّا بکَ یا إبراهیم لمحزونون»(۱).

وفی روایه أخری قال صلی الله علیه وآله وسلم:

«لو عاش إبراهیم لکان نبیّاً»(۲).

هذا نوع من إظهار المحبه والرحمه.

فالفعل الذی یصدره الجناح العَملیّ للنفس تأثّراً بالجانب الإدراکیّ فی النفس یشترط فیه أمران لکی یکون إیجابیّاً:

أحدهما: أن یکون منطلقاً من إدراک صادق ومعلومه حقیقیّه.

الثانی: أن تکون غایته غایه هادفه وإیجابیّه.

وإذا اختلّ أحد هذین الشرطَین یکون البکاء سلبیّاً.

هذا ما قرّره العلماء فی البحوث العقلیّه والحکمیّه والاخلاقیّه وفی علم النفس، علی نحو الإجمال، حول موضوع البکاء.

فی علم النفس وعلم الاجتماع الحدیث یذکرون فی بعض تعریفاتهم أنّ البکاء تنفیس عن الضغط لأنّ الإنسان قد تتکدّس علیه ضغوط، فتنشأ منها حاله البکاء لدی الإنسان؛ ویکون بکاؤه نوعاً من التنفیس والتخفیف هذه هی کلماتهم بغضّ النظر عن تصویبها أو تخطئتها أو مقارنتها مع ما ذُکر فی علوم أُخر(۳) ففی علم النفس الحدیث- السیکولوجیا- ثبت بأنّ الذی تلمّ به فادحه ومصیبه ویتّخذ البکاء کوسیله لتهدئته

۱- بحار الأنوار ۱۶: ۲۳۵/ ح ۳۵.

۲- بحار الأنوار ۲۲: ۴۵۸/ ح ۴.

۳- وجود ظاهره اجتماعیه؛ وهی: أن مَن یُصاب بحادثه أو مصیبه یحاول أن یَتّخذ مجالس تعزیه بالإجاره، (وعلماء النفس والسیکولوجیا فی أوروبا یوصون بذلک) بأن یُستأجر جماعه، ویتباکون معه للتنفیس عن الضغط الذی یحلّ بصاحب المصیبه وهو نوع من الحاله الصحّیه لمن ألمّت به المصیبه والفادحه.

والتخفيف عنه، يكون أبعد من غيره فى احتمال وقوعه فى الاختلال الروحىّ حيث يكون لديه اتّزان روحىّ فى الحوادث والمصائب؛ وإنّ نفسه تسلم وتطهر وتتخلّص من العقد بخلاف الذى يمتنع عن البكاء ويتجلّد، حيث تنشأ لديه نوع من العُقد والإعتقادات الخاطئه أو تتكوّن لديه وساوس وأحقاد على البشريّه وربما تصيّره وَحشاً على من حوله أو على بيئته بسبب تلك الإعتقادات الخاطئه.

فالبكاء يولّد نوع من الاتّزان الروحىّ ووقايه عن الاختلال الروحىّ فى النفس، ويُحصّنها من ابتلائها بالعُقد.

وتذكر إحصائيّات فى هذا الصدد أنّ من يمارس البكاء- سيّما النساء- يسلم عاده من الأمراض النفسيّه أو العُقد أو من تلك الحالات التى تكون قريبه من الكآبه والتمرّد على المجتمع.

طبعاً هذه الضمائم نسبيّه والجانب العاطفىّ عند المرأه أكثر من الجانب العاطفىّ عند الرجل ومن ثمّ فإنّ مقابله الرجل للصدمات أكثر من المرأه ولذا جعل الدين الإسلامىّ الرجل هو القيّم وجعل بعهدته الجانب الإدارىّ والتنفيذىّ لأنّه أشدّ وأصلب.

ولكن نفس هذا التحليل جُعل إشكالاً وعاد إنتقاداً على ظاهره البكاء؛ بتقريب أنّ البكاء ينفّس عن الإنسان الحاله الضاغطه، فهو يقلّل سعره الحركه والعمل لأنّه ينفّس ويُهدّئ فيبرد الإنسان ويبقى على حاله إتّزانه فمن ثمّ يكون البكاء سلبيّاً فى بعض الموارد.

مثلاً إذا وقع الظلم على الانسان فهو ينفّس عن نفسه بالبكاء وبذلك يرجع إلى الحاله الطبيعيّه ويفقد السُعره والطاقه والباعث نحو التصدّى والمقابله لذلك الفعل الموجّه ضدّه، ويتقاعس عن أخذ حقّه، وهو أثر سلبىّ.

وفی الجواب نقول أنّ البکـاء ینفّس عن الحاله الضاغطه، لا أنّه یقلّل السُـعره ویُخمـد الهمّه لاسترجاع الحقّ بل علی العکس، لأنّ المفروض أنّ البکـاء لابـدّ أن یوجَّه إلی غایه معینه مثل أنّ المظلوم یبکی لفقـد حقّ من حقوقه وفقـد ما هو کمال له، وهـذا وإن نفّس عن نفسه من جهه الضـغط المتراکم علیه نتیجه ذلـک الفقـدان، لکن لا ـ زال البکاء یزیـد المظلوم تشوّقاً إلی ذلک الکمال والحقّ المطلوب فلا یکون نوعاً من تقلیل السعره والإراده لإرجاع حقّه فإذا کان أحد الناس فاقداً لشـی ء وبکی لفقده، فإنّنا نری بالوجدان والعیان أنّه یزداد إراده وتصمیماً من ناحیه، وطاقهً وعملاً من ناحیه أخری نحو تحصیل ذلک المفقود منه وأنّ بکاءه لا یعیقه ولا یمنع حرکته بتاتاً فالإشکال بأنّ البکاء هو نوع من الممانعه نحو الحرکه للکمال علی إطلاقه غیر صحیح وغیر سدید.

وما ذکره علماء النفس أو علماء الاجتماع الحدیث لا یتضارب مع ما نقوله من أنّ البکاء علی تفصیل بلحاظ اجتماع الشرطَین(۱) یکون ایجابیّاً، ومع فقد أحدهما یکون سـلبیّاً أمّا أنّ البکاء هو حاله إنقهاریّه وانهزامیّه للنفس فهی مقوله غیر سـلیمه علی إطلاقها ومن عمـده البحث أن نری الرؤیه الشـرعیّه حول حقیقه البکـاء هل یری الشارع أنّ البکاء حاله سـلبیّه أم ایجابیّه؟ وعلی التفصـیل فهل یکون بتوفّر الشرطین السابقین ایجابیّاً وإلاّ کان سلبیّاً کما ذکر الحکماء وعلماء الأخلاق.

ولابـدّ من اسـتعراض الآیات القرآنیّه العدیـده والروایات الوارده فی هـذا الموضوع ومن ثمّ نبـدأ فی تحلیل تفصـیلی لأجوبه بقیه الإشکالات السبعه.

وما تقدّم من الشـرطَین فی إیجابیّته هو مورد توافق العلوم العقلیّه والإنسانیّه التقلیدیّه القدیمه فی البشریّه والعلوم النفسیّه والإنسانیّه الحدیثه (من علم النفس وعلم الاجتماع وعلم السیکولوجیا) وهی تتوافق تقریباً علی مثل هذا التقسیم للبکاء.

۱- ذکرنا الشرطین ص: ۲۰۳ من هذا الکتاب.

وعلماء الاجتماع يلاحظون ظاهره مفارقه بين بلدان الشرق- سيما الشرق الأوسط- وبين بلاد الغرب ويشاهدون أنّ فى الشرق ظاهره وفور من العاطفه والأحاسيس وأنّ كثيراً من الفضائل الأخلاقيّه التى هى من سنخ القوى العقليّه فى النفس، سواء كانت تلك الفضائل العقليّه عملاً- محضاً، أو كانت مزيجاً من جهات إدراكيه علميّه يلاحظون ويرون بأنّ نظم العاطفه ونظم الوجدان الموجود فى الشرق (لاسيّما الشرق الاوسط)، أقوى بمراتب- بما لا- يُقاس- منه فى الغرب وكأنّما الغرب فقط قوالب إدراكيه طبيعه الإنسيه البشريّه الموجوده هناك كأنّها تقتصر على قوالب إدراكيه قد فُرِّغت من الجانب العاطفىّ والجانب الروحىّ.

ومن ثمّ نجد الإحصائيّات تشير- فى مجالات عديده- إلى بروز الأمراض الروحيّه والعُقد وتفكّك الأُسره إلى غير ذلك ممّا هو مرتبط بجانب العاطفه والوجدان والروح والخُلق المتعلّق بالجانب العملىّ.

فهناك فارق شاسع جدّاً بين بلاد الشرق (الأوسط) وبلاد الغرب بين أولئك الذين يتّخذون نمطاً من الحياه المادّيّه والذين يتّخذون نمطاً من الحياه الروحيّه، ولو كانوا على غير دين الإسلام من بلاد الشرق، كالهنود والبوذيّين وما شابه ذلك، وقد أضحى هؤلاء- فى الآونه الأخيره- يتخوّفون من الغزو الثقافىّ الغربىّ والأمريكىّ الذى يكاد يهدّد الثوابت الروحيّه والعاطفيّه لديهم.

والقوانين المدنيّه إنّما وُجدت لأجل سلامه المحيط الاجتماعىّ، وهو- مع قلّه الحرّيات فى المجتمعات الشرقيّه وتخلّف القانون الوضعىّ- يعدّ فى الشرق أسلم منه من الغرب.

والسرّ فى ذلك هو أنّ الإنسان فى زوايا نفسه ودرجات روحه لا يقتصر على جناح الإدراك، وهو ليس مجرد علبه كمبيوتريّه تُزقّ بالمعلومات الإنسان يحتوى على

جناح عمليّ أيضاً بل الجناح الإدراكيّ ليس يقتصر على قنوات إدراك، بل فيه إدراكات روحيّه وما يسمّى بالحاسّه السادسه، وهى غير الإدراكات الحصوليّه التى هى من قبيل المفاهيم والإدراكات الباطنيّه التى هى فى أعماق الروح يعبّر عنها الحكماء القدماء بالقلب والسرّ والخفىّ والأخفى.

يعنى الدرجات فضلاً عن الجناح العمليّ فى النفس فكثير من أجنحه النفس ليست إدراكاً محضاً، والجناح الإدراكيّ الفوقانيّ(١) هو غير جناح الإدراك التحتانيّ(٢) الذى ذكرنا له درجات، وهى: الوهم الخيال العقل النظرىّ الجناح الإدراكيّ الفوقانيّ فى النفس هو: القلب، السرّ، الخفىّ، الأخفى، أو ما يسمّى بأعماق الباطن فى النفس أعماق النفس الباطنه (فى الفلسفه الحديثه) ليس صرف إدراك محض بل فيه جذب وقطع، وصل ونفره، إنقباض وانبساط، إقبال وإدبار.

هذه حالات غامضه روحيّه تناولتها الشريعه والفلسفه القديمه والحديثه والعرفان بالتحليل والدراسه فهذه حالات ليست حالات إدراكيه جافّه فقط.

كذلك الجانب العمليّ فى النفس: الغضب، الشهوه، الغرائز المختلفه، قوّه العقل العمليّ، الإراده، الصبر، الشجاعه، العفه هى كلّها من أفعال النفس التى يتكفّل بها دائماً الجانب العمليّ فى النفس وليس الجانب الإدراكيّ النازل، فالجانب العمليّ سواء النازل(٣) أو العمليّ الفوقانيّ(۴)، فى الإدراك الفوقانيّ هو من الجوانب العمليّه فى النفس وليس إدراكات جافّه محضه.

فلو ألقى المتحدّثون على الناس عشرات المحاضرات والعديد من الأفكار من

١- جناح الإدراك الفوقانيّ: هو الإدراكات الحضوريّه الوجدانيّه.

٢- جناح الإدراك التحتانيّ: هو الإدراكات الحصوليّه بتوسّط القوى الفكريّه.

٣- الجانب العمليّ النازل: مثل الغضب، والشهوه، والغرائز المختلفه.

۴- الجانب العمليّ الفوقانيّ: هو إدراك حضوريّ مزيج مع العمل.

دون تطعیمها بعاطفه صادقه ومن دون إثاره عملیّه، للأفکار، لم تحصل الفائده المرجوّه لذلک!! بل النتیجه: قوالب جافّه وسوف لن تصل هذه البرامج الفکریّه المحضّه فی تأثیرها إلی البرامج العملیّه ولن یؤثّر ذلک بالمجتمع فی طریق إصلاحه مع أنّ الغایه من البرامج الفکریّه هو الإقدام العملیّ فی شرائح المجتمع وهذا نظیر ما یقوله القائل فی شأن المرحلیّه الفکریّه والفکر من دون تطعیمه بعاطفه صادقه وقد شرحنا العاطفه الصادقه حینما تطرّقنا فی البحث عن البکاء الصادق.

حیث إنّ البکاء الصادق هو أحد الحالات والظواهر العاطفیّه الصادقه کالتقدیس، باعتبار أنّ تحقّق الإدراک الصادق یحصل بمتابعه غایه صادقه وصحیحه، فتنشأ العاطفه الصادقه أی تکون العاطفه ترجماناً عملیّاً للفکره.

وأمّا تزریق المستمع أو القارئ أو المشاهد بأفکار ومعلومات من دون أن تستثیر فیه الجانب العملیّ والعاطفیّ، فإنّه سیُخفق فی التأثیر علیه، ولن ینجح فی إرشاده إلی الصلاح سواء فی التربیه المدرسیّه، أو الاجتماعیه أو الدینیّه أو الحسیتیّه ومثل تلک الطریقه لن تصلحه ولن تستثیره بل المفروض هو أن تشحذ همّه إرادته حیث توجد عنده إراده عازمه حازمه، لکی یبدأ بتغییر مسیره.

بینما البکاء یختصر الطریق البکاء أو العواطف الصادقه تختصر الطریق أمام آلاف المحاضرات والأفکار وإنّ فکره جامعه لماده غنیّه بالأفکار مقرونه بإثاره عاطفیّه صادقه نابعه من هذه الفکره الإجمالیّه الجامعه الصحیحه ربّما تقلب الإنسان رأساً علی عقب فیتبدّل وضعه، وتتغیّر بیئته السلبیّه، وینقلب فجأه إلی العزم للمضیّ نحو الفضائل وینشأ ذلک من الإثاره العاطفیّه الصادقه إذ المفروض أن الإثاره العاطفیه الصادقه رساله، مستمعها (المُرسَل إلیه) هو الجانب العملیّ فی النفس، والجانب العاطفیّ فی النفس المنفعل والمتقبّل لها هو الجانب العاطفیّ فی النفس، فإذا کان المشتری والسامع

والمنفّذ لها هو الجانب العمليّ فى النفس، فهذا إختصار للطريق وبعباره أخرى، فإنّ معيّه الفكر مع العاطفه أو مع الجانب العمليّ فى النفس ضروره لا يمكن التفريط بها للوصول إلى الإرشاد والإصلاح الإجتماعى أو الفرديّ أو التربيه السليمه والكمال المنشود.

ومن ثمّ حصل الفارق بين المجتمعات الغربيّه والمجتمعات الشرقيّه فمن الخطوره بمكان أن ننحو نحو سلبيّات الغرب بخلاف إيجابيّات الغرب- من التقدّم العلمى والتكنولوجيّ- فإنّه لابدّ من الأخذ بهما.

أمّا أن نكون مجمعاً للروافد السلبيّه المنتشره والشائعه فى مجتمعاتهم، فهذا مرفوض من الأساس.

لأنّ حقيقه الفطره الإنسانيّه مزدوجه من جانبَين بل قياده النفس إنّما هى بالإراده، والإراده صفه عمليه، والذى يوجدها ويولّدها ويثيرها ويحرّكها هو جانب العاطفه- العاطفه الصادقه- أو جانب العقل العمليّ الصادق الوليد للجانب الإدراكيّ.

فإذا فقد الإنسان إرادته، فإنّه سوف يفقد كلّ شى ء فى شخصيته فالإراده التى هى أثمن شى ء فى الوجود، وهى الصفه التى امتاز بها الإنسان عن بقيّه المخلوقات هذه الإراده لابدّ من تطعيمها بعاطفه صادقه فحينئذ من الجنايه على المجتمع والفكر والحقيقه بمكان أن نُسمّى الفكر الجافّ، أو نسمّى عدم التفاعل الصادق مع الحقائق والجمود فى قبال الحقائق، نسمّيه نوع إعتدال، أو نوع تقدّم أو حاله حضاريّه بل هى حاله تخلّف تقودها جاهليّه الغرب، وهم يعانون منها الآن ونحن بالتبع نجترّها نجترّ فضلاتهم بعناوين برّاقه زائفه وأثواب جميله خادعه، ونتنازل عن المفاهيم والعناوين الصادره عن تراثنا.

هذه لقطه أخيره من حقيقه البكاء، وهى أنّ البكاء وأخواته من الأفعال العاطفيّه النفسيّه إذا كان ضمن الصور الإيجابيّه، فهو من كمالات النفس ومن كمالات المجتمع

والبشريّه، التی تحتاج إلیها لتصل إلی رقیّها المنشود.

وأمثله المفردات العاطفیّه: التشکیک، والتقدیس، والبکاء.

ونـذکر الآن مفرده أخری وفعلاً عملیّاً آخر یُثار وهو وصف شـخص بأنّه عاطفیّ، وانتقاده لأنّه یتأثّر بالخبر مباشـره سـلباً أو إیجاباً وأنّ الشـخص السویّ والسـلیم هو الذی إذا رأی صوره صادقه لا یتأثّر بها ولا یتحمّس لها وإذا رأی صوره باطله لا یتنفّر منها ولا یرفضها، وبعباره أخری: غلق باب العقل العملیّ.

وقد عرفتَ أنّ العقل العملیّ من فطره الله سبحانه، وأنّ الغایه منه قیاده حرکه نورانیّه فی النفس، بحیث ینفّرها عن المنکر والنقص والمساوی، ویجذبها نحو الخیر والکمال والفضائل فهو حبل ربّانی نورانیّ وهدایه ورحمه إلهیّه.

هذه الفطره التی أنعم بها الباری عزّ وجلّ علی الإنسان، لماذا نطمسها.

ولمـاذا نقول بـأنّ العـاطفه فی الإنسان تعتبر حاله شاذّه! العاطفه لیست بجمیع صورها خاطئه العاطفه ترجمان عملیّ صادق حقیقیّ طبیعیّ للإنسـان إذا کـان ناتجاً عن معلومه صادقه أو تأثّر بالنفره والإنکار من معلومه کاذبه کیف تلغی العاطفه من وجود الإنسان کیف تُهمل من وجود المجتمع اللهمّ إلاّأن نَصْبِبُوا الی مجتمع مفکّک عن العاطفه والأخلاق، کالمجتمع الغربیّ الـذی یسـبح فی بحر الرذائل ویتخبّط فی أدنی مستوی من الانحطاط.

التناسب الطردی بین المعلومه والعاطفه

نعم الجـدیر بالـذکر أنّ کـلّ معلومه لهـا حجم مقـدّر من العاطفه، (فی علم السـیکولوجیا)، إذا زاد التفاعل معها عن حجمها کان إفراطاً، وإذا نقص عن حجمها کان تفریطاً وهذا مقرّر فی تعالیمنا الدینیّه مثلاً علی الإنسان أن لا یتعدّی

بالغيره على غيره الله فى محرماته فإذا جعل الله لشارب الخمر حـدّاً معيّناً، فيجب أن لا تشـتدّ الغيره فيُحدّ أكثر من حدّ الله سبحانه فإنكار المُنكر اليسـير يختلف عن المنكر المتوسط والمنكر الشديد الذى يصل إلى حدّ الكبيره، والكبائر أيضاً لها درجات فالزائد يكون إفراطاً وليس فى محلّه وهناک ترابط، فكلّ معلومه لها حجم عاطفىّ معيّن لابـدّ أن يتولّـد منها، وعـدم تولّـده يعنى مسـخ الفطره الإنسـانيّه عمّـا هى عليه لأنّ المفروض أنّ المُـدركه لابـدّ أن تُـترجَم على الصـعيد العملىّ، ولـو لم تُـترجَم فلاـ فائـده من الإدراک وهذا هو الفرق بين النفس وبين الكمبيوتر، وبينها وبين الكتب، وبينها وبين مجرّد المعلومات.

فالفكره والمعلومه كما هى خطيره جداً، وكذلك العاطفه والمقوله العاطفيّه الصحيحه خطيره جدّاً أيضاً وخطورتها إيجابيّه أيضاً، سواء فى النفس، أو فى الإنسـان، أو فى المجتمع وكمـا أنّنـا لاـ يمكننـا إلغاء الأفكار فكـذلک لا يمكننا إلغاء العاطفه الناتجه من تلـک الأفكـار وتبـديل العلم إلى الجهـل مساوق لإلغاء وتعطيل العمل؛ وقوام العمل بالزخم الروحىّ والقوّه العاطفيّه الصادقه التى تقوم بها النفس، من البكاء والتقديس والتأثر.

وهـذا المنحى المـادّىّ، أو اللاـروحىّ، أو اللاـخلقىّ، ينتشـر فى الأوساط الفكريّه العِلمانيّه والأوساط الإسـلاميّه المتأثّره بالعلمانيّه تدريجيّاً وهو أمر بالغ الخطوره.

هـذا مجمـل البحث التخصصـىّ فى موضوعـات ظـاهره البكاء حيث ألقينا الضوء على البكاء من ناحيه تخصصـيّه بغضّ النظر عن الفقه، وبغض النظر عن روايـات الشـريعه الوارده فى خصوص البكـاء على الحسـين عليه السـلام بغضّ النظر عن ذلک كلّه، وفى الواقع فـإنّ الشـريعه لاـ تتنـاول البكاء فقط، بل تتناول كثيراً من الأفعال العمليّه التى تقوم بها النفس وتمارسـها ولكن وفق شـروط وضوابط معيّنه.

البكاء فى القرآن الكريم

۱- ((لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (۸۲) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ))(۱).

فالقرآن يُثنى على ظاهره البكاء التى تنشأ من دَرك الحقيقه أى أنّه يمدح التأثّر والتحسّس العاطفىّ الذى يكون البكاء مظهراً من مظاهره، وقسماً من أقسامه.

يمدحه القرآن ويصفه بأنّه تأثّر صادق ومطلوب وطبيعىّ وفطرىّ وكمالىّ إذا نتج من معلومه حقيقيّه « وَإِذَا سَمِعُواْ ... تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ » وهنا إشاره لنفس الشرطَين اللذَين ذكرناهما: باعتبار أنّه تأثّر من المعلومه الحقيقيّه.

۲- ((لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۱) وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ))(۲).

فيمدحهم القرآن على تأثّرهم هذا التأثّر هو على نحو الانفعال البكائىّ نتيجه التشوّق للمشاركه فى فعل الخير من الجهاد والإنفاق هذا التأثّر يمدحه القرآن ويصفه بأنّه فعل إيجابىّ وكمالىّ.

۱- المائده: ۸۲- ۸۳.

۲- التوبه: ۹۱- ۹۲.

٣- ((قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا (١٠٧) وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا (١٠٨) وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا))(١).

مدحهم لأجل البكاء والتأثّر ولو كانوا يستمعون فقط لِما أُنزل من الوحى ولا يبكون، فلن يكون لديهم خشوع والخشوع الذى هو ذروه الحالات النفسيّه العمليّه هو فى الواقع حاله عمليّه؛ ليس من الجناح العمليّ النازل بل من الجناح العمليّ الصاعد حيث مرّ بنا أنّه من أجنحه النفس الذى هو: القلب، السرّ، الخفىّ، الأخفى.

فالخشوع هو فعل من أفعال القلب وليس فعلاً من أفعال الغرائز وليس فعلاً من أفعال العقل العَملى وليس فعلاً من أفعال الشهوه وليس من أفعال الحسّ ولا ـ من الإدراك الحصوليّ إنّما هو فعل من أفعال إدراك الباطن العلوىّ فى النفس وهو القلب فلولا البكاء لما حصَلَ ذلك الفعل العلوىّ للنفس ((□ □ □)) لأنّه ناتج من معلومه صادقه وغايه صادقه وهو الفرار من الذنوب والتشوّق إلى النشآت الأبديّه الخالده وهذا التشوّق والتأثّر يمدحه القرآن وهو سير نفسانىّ، وسير حقيقىّ فى النشآت الأبديّه الخالده يمدحه القرآن الكريم وإن لم ندركه نحن الآن، وسيُكشف لنا الغطاء إن شاء الله فنُدرك أنّ هذا السير النفسانىّ هو سير فى تلك النشآت وكمال فيها.

۴- ((وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ)) تذكر هذه الآيه الأنبياء والصفه البارزه لكلّ نبىّ منهم، إلى أن تقول:

((أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا))(٢).

١- الإسراء: ١٠٧- ١٠٩.

٢- مريم: ۵٨.

فالأنبياء هم الأمثوله المحتذى بها والأنموذج المُقتدى للبشريّه وهم المَثل السامى للبشريه والقرآن الكريم يمدحهم بأنّ لهم تأثّراً عاطفيّاً يظهر بشكل البكاء.

((إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ)).

على نحو القضيه الحقيقيّه، أى كلّما تُليت آيات الرحمن- ولو على مرّ الدهور- فهناك فئه ممّن هداهم الله سبحانه واجتباهم يتأثّرون بها فيخرّون للسجود ويبكون.

((إِذَا تُتْلَى... خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا)).

٥- عندما أُخبر يعقوب بأنّ ابنه الثانى أيضاً قد أُخذ منه، قال:

((بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٨٣) وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (٨٤) قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ (٨٥) قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّى وَحُزْنِى إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ))(١).

يعنى: ما أمارسه هو فعل من الأفعال الراجحه ويعقوب نبىّ من أنبياء الله عزّوجلّ والقرآن يخلّد ذِكره ويخلّد فعله لنا، ويعطينا قُدوه نموذجيّه وأمثوله للاقتداء به فى هذا التفاعل العاطفىّ هذا البكاء والتشوّق لنبىّ آخر هو من أبنائه ليس تشوّقاً إلى كمالٍ زائل وإنّما هو تشوّق لنبوّه نبىّ آخر فالغايه ساميه، والتأثّر لأجل صله الرحم.

بكاؤه استمرّ طيله غياب يوسف، وأدّى إلى بياض عينيه.

((وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ)).

١- يوسف: ٨٣- ٨٦.

یعنی عمیت اشتدّ به البکاء إلی درجه العمی فالبکاء کان باختیاره وقد وصل به البکاء باختیاره إلی العمی فإذا کان النبیّ یتشوّق ویبکی إلی هذا الحدّ، وقد کان ضِمن مَنْ وصفهم الله عزّ وجلّ.

((وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّهً یَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَیْنَا إِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرَاتِ))(۱).

فیعقوب ضمن هؤلاء الأئمّه ومع ذلک یتشوّق إلی نبیّ مثله فکیف إذا تشوّق غیرُ النبیّ وغیر المعصوم إلی المعصوم.

وهل یکون تشوّقه أو بکاؤه لو وصل به الأمر إلی الإضرار بالعین فعلاً محرماً- هذا بحث آخر سیأتی فی جهه الضرر الحاصل بسبب الشعائر.

فهذا نوع من السلوک والخلق النبویّ الذی سطّره لنا القرآن الکریم بُغیه الاحتذاء به واتّباعه، حیث یقول فی آخر السوره:

((لَقَدْ کَانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَهٌ لِأُولِی الْأَلْبَابِ مَا کَانَ حَدِیثًا یُفْتَرَی وَلَکِنْ تَصْدِیقَ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَتَفْصِیلَ کُلِّ شَیْءٍ وَهُدًی وَرَحْمَهً لِقَوْمٍ یُؤْمِنُونَ))(۲).

وبهدف التأسّی من هذه النماذج(۳).

حینئذ، هذا الفعل من یعقوب علیه السلام أورده الباری سبحانه فی هذه السوره لأجل أن یُحتذی به، وهو فعل کمالیّ ولیس فعلاً مذموماً أو فیه منقصه وآیه ((فَارتدَّ بَصِیراً)) تدلّ علی أنه أصیب بالعمی؛ تصل الدرجه لنبیّ من الأنبیاء أنّه مارس البکاء

۱- الانبیاء: ۷۳.

۲- یوسف: ۱۱۱.

۳- وکما قال الزمخشریّ (مخاطباً الأشاعره) مع أنّه من العامه، فی ذیل الآیه « هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا » (یوسف: ۲۴): قاتلهم اللَّه، عمدوا إلی سوره ضربها اللَّه مثلًا للبشریّه إلی یوم القیامه، احتذاءً لعفّه النبیّ یوسف، فجعلوها نقضاً علی اللَّه سبحانه فی کتابه.

بهذه الشدّه، فكيف يمكن أن يكون الفعل سلبيّاً؛ بل فعلُه ايجابيّ، ولذلك ضربه الله سبحانه أنموذجاً يُحتذى به.

۶- ((أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ (۵۹) وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ))(۱).

فيها زجرٌ ونهى عن الضحك وعن الإمساك عن البكاء.

فما تطالبنا به هذه الآيات الكريمه هو البكاء المتوفّر فيه الشرطان السابقان.

وهو انطلاقه وتولّده من معلومه حقّانيّه، واندراجه تحت غايه كماليّه، مثل هكذا بكاء يمتدحه القرآن أشدّ مدح.

- فى الجانب الآخر هناك آيات تنهى عن الفرح المذموم، مثل: سوره هود ۱۰:

((وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ)).

هذه الآيات تذمّ الفرح.

((لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ))(۲).

والفرح الذى يكون منشأهُ حدث دنيوىّ أو ترقّب حدث دنيوىّ يذمّه القرآن أشدّ الذم.

((قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ))(۳).

يعنى بما عنـد الله، بالآخره يخصّص الفرح الممـدوح بما يكون فى سـياق النشأه الأخرويّه كما قال رسول الله صـلى الله عليه وآله وسلم:

۱- النجم: ۵۹- ۶۰.

۲- القصص: ۷۶.

۳- يونس: ۵۸.

«ما أدری بأیّهما أنا أشدّ فرحاً بقدوم جعفر أم بفتح خیبر»(۱).

نعم، هـذه فی سلسـله النشأه الأخرویّه وأمّا ما لا یصبّ فی سبیل النشأه الأخرویّه فیذمّه القرآن أشدّ ذم ویخصّص شـطراً کبیراً منه بذمّ الفرح إلاّ ما کان قد تعلّق بالتشوّق إلی الجانب الأخرویّ.

وأمّا الخشیه والخشوع اللذان هما صفتان وفعلان نفسیّان قریبا الأفق من البکاء، فهما صنفان یتلازمان ویتزامنان مع البکاء والآیات المادحه لذلک کثیره جداً(۲).

الخشـیه أو الخشوع والإشـفاق حالات نفسیّه من أفعـال الجـانب العملیّ فی النفس، وتکون مقرونه بالبکاء، بل فی أکثر الأحیان ناشئه منه، ولا تنفکّ غالباً عنه وإذا کان ما هو ناتج عن البکاء مستحبّاً وراجحاً ومرغوباً فیه فی الشریعه.

فالسبب (وهو البکاء) أیضاً مرغّب فیه من قبل الشریعه أیضاً.

لذا فإنّ البکاء من خشیه الله یُعَدّ من أعظم العبادات، حتّی إنّه وردت روایات عدیده فی أنّ البکاء فی الصلاه من أفضل أعمالها.

فنظره الشـریعه- من خلال الآیـات والروایات- تـدل علی أنّ البکاء المتوفّر فیه هـذان الشـرطان هو من الأفعال الکمالیّه النفسانیّه ومن الفطره المسـتقیمه للبشر، والقرآن یمدح هذه الحاله فی أنبیائه ورُسله ویضرب لنا فی ذلک أمثوله وقدوه نتأسّی بها حتّی فی الحزن.

فنظره الآیات القرآنیه، وقبل أربعه عشـر قرناً تُقرّر وتثبت ما توصّـلت إلیه البحوث العقلیّه والعلوم الحدیثه من أنّ البکاء لیس سلبیّاً علی إطلاقه، بل أغلب وأکثر أفراده إیجابیّهً.

۱- مقاتل الطالبیّین (أبو الفرج الأصفهانی): ۶؛ الاحتجاج (الطبرسی) ۱: ۱۷۲.

۲- مثـل سوره الزمر: ۲۳ ((اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَـدِیثِ کِتَابًا مُتَشَابِهًـا مَثَـانِیَ تَقْشَـعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِینَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِینُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَی ذِکْرِ اللَّهِ))، الحدید: ۱۶، الانبیاء: ۹۰، الحشر: ۲۱.

بعض الأدلّه الوارده فی البکاء

أمّا الروایات الوارده فی الحثّ علی البکاء، والمدح والثناء للباکین، فمنها:

۱- بکاء النبی صلی الله علیه وآله وسلم عمّه حمزه وحثّه وترغیبه البکاء علیه، ویظهر ذلک من عده أدلّه تاریخیّه، منها:

أ) قال ابن الأثیر وغیره: لمّا رأی النبی صلی الله علیه وآله وسلم حمزه قتیلاً بکی، فلمّا رأی ما مُثّل به شهق(۱).

ب) وذکر الواقدی: أنّ النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم کان یومئذٍ(۲) إذا بکت صفیه یبکی، واذا نشَجت یَنشج (قال:) وجعلت فاطمه تبکی، فلمّا بکت بکی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم(۳).

ج) روی ابن مسعود، قال: (ما رأینا رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم باکیاً قط أشدّ من بکائه علی حمزه بن عبد المطلب لما قُتل- إلی أن قال- ووَضَعه فی القبر ثمّ وقف صلی الله علیه وآله وسلم علی جنازته وانتحب حتّی نشغ(۴) من البکاء)(۵).

د) ما أخرجه الإمام أحمد بن حنبل من حدیث ابن عمر فی ص: ۴۰ من الجزء الثانی من مسنده: من أنّ رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم لمّا رجع من أُحد جعلت نساء الأنصار یبکین علی مَن قُتل من أزواجهن قال: فقال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم:

«ولکنّ حمزه لا بواکی له».

۱- أسد الغابه ۲: ۴۸.

۲- أی یوم أحد.

۳- کما نقل ذلک السید شرف الدین فی کتابه النص والاجتهاد: ۲۹۳.

۴- النشغ: الشهیق حتی یبلغ به الغشی.

۵- ینابیع المودّه (القندوزیّ) ۲: ۲۱۵؛ شرح مسند أبی حنیفه (ملّا علی القاری): ۵۲۶؛ ذخائر العقبی (أحمد بن عبداللَّه الطبریّ): ۱۸۱.

قال: ثمّ نام فانتبه وهنّ يبكين، قال:

«فهنّ اليوم إذا يبكين يندبن حمزه».

- وفى ترجمه حمزه من الاستيعاب نقلاً عن الواقدى، قال: لم تبكِ امرأةٌ من الأنصار على ميّت- بعد قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لكن حمزه لا بواكى له»- إلاّ بَدَأْنَ بالبكاء على حمزه(۱).

۲- بكاء النبى جعفر بن ابى طالب وحثّ النساء بالبكاء عليه:

فقد أخرج المزّى فى تهذيب الكمال عن مغازى الواقدى، بسنده عن أم جعفر بنت محمّد بن جعفر، عن جدّتها أسماء بنت عميس، قالت: أصبحت فى اليوم الذى أُصيب فيه جعفر وأصحابه، فأتانى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد هيأتُ أربعين منيئاً من أُدُم، وعجنتُ عجينى، وأخذت بنيّ، وغسلتُ وجوههم، ودهنتُهم؛ فدخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: «يا أسماء! أين بنو جعفر؟».

فجئت به اليهم فضمّهم وشمّهم ثمّ ذَرفت عيناه فَبكى، فقلتُ: أَيْ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلّه بلغكَ عن جعفر شى؛ فقال: «نعم، قُتِل اليوم».

فقالت: فقمتُ أصيحُ واجتمع إليّ النساء قالت: فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول:

«يا أسماء لا تقولى هَجراً ولا تضربى صدراً».

قالت: فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى دخل على ابنته فاطمه؛ وهى تقول: واعمّاه. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«على مِثل جَعفر فلتبكِ الباكيه».

۱- عن كتاب النص والاجتهاد: ۲۹۷، وهناك شواهد كثيره على ثبوت بكاء النبى صلى الله عليه وآله وسلم وحثّه عليه، وقد جمع أكثرها السيد عبد الحسين شرف الدين فى كتابه: النص والاجتهاد: ۲۹۷، فراجع.

ثمّ قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم:

«اصنعوا لآل جعفر طعاماً فقد شُغِلوا عن أنفسهم الیوم»(۱).

۳- بکاء النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم علی ولده إبراهیم: ما أخرجه البخاریّ فی صحیحه، قال فیه:

ثمّ دخلنا علیه صلی الله علیه وآله وسلم وإبراهیم یجود بنفسه، فجعلت عینا رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم تذرفان.

فقال له عبد الرحمن بن عوف: وأنتَ یا رسول الله!. فقال:

«یابنَ عوف إنّها رحمه».

ثمّ أتبعها بأخری. فقال صلی الله علیه وآله وسلم:

«إنّ العین تَدمع والقَلب یحزن ولا نقول إلاّ ما یُرضی رَبنا، وإنّا بفراقک یا ابراهیم لمحزونون»(۲).

وبکی کذلک علی عثمان بن مظعون، وسعد بن معاذ، وزید بن حارثه(۳).

۴- ما ورد فی خطبه الأمیر علیه السلام فی وصف المتّقین، وشدّه انفعال همّام إلی حدّ الموت، فصُعِق همام صعقهً کانت نفسه فیها فقال أمیر المؤمنین علیه السلام:

أما والله لقد کنتُ أخافها علیه.

ثمّ قال: هکذا تصنع المواعظ البالغه بأهلها.

فقال له قائل: فما بالک یا أمیر المؤمنین(۴)، فقال:

۱- تهذیب الکمال (المزی) ج ۵: ۶۰.

۲- صحیح البخاری: کتاب الجنائز: باب قول النبی: إنا بک لمحزونون.

۳- راجع کتاب النص والاجتهاد: ۲۹۵.

۴- أی لم سبَبْتَ له ذلک.

وَيْحَكَ إنّ لكلّ أجلٍ وقتاً لا يعدوه ولا يتجاوزه فمَهلًا لا تَعُد لمثلها فإنّما نفث الشيطانُ على لسانك(۱).

۵- وما ذكره الأمير عليه السلام عندما غارت خيل معاويه على الأنبار، وقُتل حسّان بن حسان البكرىّ فكان عليه السلام متأثّراً ومتذمّراً، وهو يستنهض الناس فى الكوفه للقتال ضد معاويه فكان يقول عليه السلام:

«ولقد بلغنى أنّ الرجل منهم كان يدخل على المرأه المسلمه والأخرى المُعاهده، فينتزع حِجلها وقلائدَها ورُعُثَها، ما تمتنع منه إلّا بالاسترجاع والاسترحام؛ ثمّ انصرفوا وافِرين، ما نال رجلًا منهم كلم ولا أُريق لهم دمٌ فلو أنّ إمرءاً مسلماً مات بعد هذا أسفاً، ما كان به ملوماً بل كان به عندى جديراً»(۲).

فهو عليه السلام يصف شدّه الانفعال من جهه الغيره(۳) (الغيره هى أيضاً صفه نفسانيّه، عاطفيّه، منطلقه ووليده من إدراك معلومه حقيقيّه، ولأجل غايه حقيقيّه، وهى الذبّ عن حريم الدين وحريم المسلمين والدفاع عن شرف وكرامه المؤمن).

إذن الجامع بين الخشيه والخشوع والأسى والحزن هو شدّه الانفعال، وهو من المعانى الحقيقيّه؛ هذه الشدّه لا يعتبرها الإمام إفراطاً، ولا مغالاه مثل ما وقع من النبىّ يعقوب:

((وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ)).

أو كما قال أمير المؤمنين عليه السلام:

۱- شرح نهج البلاغه لمحمّد عبده ۲: ۱۶۰، شرح نهج البلاغه ابن أبى الحديد ۱۰: ۱۴۹.

۲- نهج البلاغه ۲: ۷۴.

۳- قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: «الغيره من الإيمان والبذاء من الجفاء» كتاب النوادر (قطب الدين الراوندىّ): ۱۷۹؛ بحار الأنوار ۱۰۳: ۲۵۰/ ۴۴. وقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: «كان إبراهيم أبى غيوراً، وأنا أغير منه، وأرغم اللّه أنف مَن لا يغار من المؤمنين» بحار الأنوار ۱۰۳: ۲۴۸/ ۳۳.

«بل کان به عندی جدیراً».

حیث یصفها بأنّها فعلٌ کمالیّ.

۶- وأیضاً؛ فی زیاره الناحیه التی نقلها صاحب البحار، وهی منسوبه للإمام الحجّه علیه السلام.

«فلأندُبنَّکَ صباحاً ومساءً، ولأبکینّ علیک بَدَل الدموع دماً حسرهً علیک وتأسّفاً وتحسّراً علی ما دهاک»(۱) .

فهذه نوع من شدّه الانفعال التی هی لیست بمذمومه بل ممدوحه ومطلوبه.

۷- أیضاً فی القصیده التی ألقاها دعبل الخزاعیّ فی محضر الرضا علیه السلام:

أفاطمُ لو خِلْتِ الحسینَ مُجَدّلاً

وقد مات عطشاناً بشطّ فراتِ

إذاً للطَمتِ الخدَّ فاطمُ عندَه

وأجریتِ دَمْعَ العین فی الوَجَناتِ(۲)

فعلا صراخ حرم الإمام علیه السلام من وراء الستر، ولَطمن الخدود، وبکی الإمام الرضا علیه السلام حتّی أُغمی علیه مرّتین من شده الانفعال والتأثر.

۸- ما یذکر فی التاریخ من إغماء أمیر المؤمنین علیه السلام مراراً من خشیه الله فی صلاه اللیل، وهی مسنده فی تاریخ أمیر المؤمنین علیه السلام فی المصادر المختلفه ونفس الحاله ثابته أیضاً لباقی الأئمّه علیهم السلام.

۹- ما ذکره صاحب کامل الزیارات ابن قولویه(۳)، ونقله صاحب البحار أیضاً من کامل الزیارات نفس الروایه(۴) الوارده فی بکاء السجاد علیه السلام وقول مولیً له:

۱- بحار الأنوار ۱۰۱: ۲۳۸/ ۳۸.

۲- ذکرها الصدوق مسنده فی عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۲۶۳؛ بحار الأنوار ۴۵: ۲۵۷/ ۳۸.

۳- فی الباب ۳۵.

۴- بحار الأنوار ۴۶: ۱۰۸/ ۱.

جُعلت فداکَ یابن رسول الله، إنّی أخاف علیک أن تکون من الهالکین، قال علیه السلام:

«إنما أشکو بَثّی وحُزنی إلی الله وأعلمُ مِن الله ما لا تعلمون؛ إنّی لم أذکر مصرع بنی فاطمه إلاّ خنقتنی العبره».

- وفی روایه أخری: أما آن لحُزنکَ أن ینقضی؟!.

فقال له:

«وَیْحَک، إنّ یعقوب النبیّ علیه السلام کان له اثنا عشر ابناً، فغیَّب الله واحداً منهم، فابیضّت عیناه من کثره بکائه علیه، واحدَودَب ظهرُه من الغمّ، وکان ابنه حیّاً فی الدنیا، وأنا نظرتُ إلی أبی وأخی وعمّی وسبعه عشر من أهل بیتی مقتولین حولی، فکیف ینقضی حزنی»(۱).

- وذکر صاحب حلیه الأولیاء: أنّه علیه السلام بکی حتّی خیف علی عینیه(۲).

۱۰- ما ذکره الصدوق فی علل الشرائع(۳)، من العلّه التی من أجلها جعل الله عزّ وجلّ موسی خادماً لشعیب علیهما السلام وهی لکثره بکاء النبیّ شعیب من خشیه الله حتّی عمی مرتین أو ثلاث یعمی ویردّ الله علیه بصره ثمّ یبکی بشده ویردّ الله علیه بصره، حیث ورد فی هذه الروایه عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم أنّه قال:

«بکی شعیب علیه السلام من حبّ الله عزّ وجلّ حتّی عمی، فردّ الله عزّ وجلّ علیه بصره، ثمّ بکی حتّی عمی فردّ الله علیه بصره، ثمّ بکی حتیّ عمی فردّ الله علیه بصره، فلمّا کانت الرابعه أوحی الله إلیه: یا شعیب، إلی متی یکون هذا أبداً منک، إن یکن هذا خوفاً من النار فقد أَجَرْتُک،

۱- بحار ۴۶: ۱۰۸.

۲- المصدر السابق.

۳- علل الشرائع: ۱/ ۷۴، ۵۷/ باب ۵۱.

وإن یکن شوقاً إلی الجنه فقد أبحتک، قال: إلهی وسیّدی أنت تعلم أنّی ما بکیتُ خوفاً من نارک ولا شوقاً إلی جنّتک، ولکن عقد حبّک علی قلبی، فلست أصبر أو أراک، فأوحی الله جلّ جلاله إلیه: أما إذا کان هذا هکذا فمن أجل هذا سأُخدمک کلیمی موسی بن عمران»(۱).

۱۱- فِعل الرباب زوجه الإمام الحسین علیه السلام، فإنّها من شدّه التأثّر لم تستظلّ تحت السقف(۲) عاماً کاملاً إلی أنّه توفّیت، وکان ذلک بمسمع وبمرأی من السجّاد علیه السلام أی مع تقریر المعصوم علی هذا الفعل فیکون نوعاً من التصحیح والإمضاء له.

وهناک موارد عدیده غیر ذلک تصوّر شدّه الانفعال، وتدلّ علی رجحان البکاء والجامع بین هذه الموارد والصور المتعدّده للتفاعل العاطفیّ هو شدّه التأثّر للإدراکات الحقیقیّه، ولعلّ المتتبع یجمع أکثر من هذه الموارد بکثیر.

حینئذ یظهر أنّ البکاء والتأثّر العاطفیّ من معلومه حقیقیّه وإدراک حقیقیّ هو لأجل غایه حقیقیّه وهذه من خاصّیّه النوع الإنسانیّ وخاصّیّه الفطره الإنسانیّه.

ومن دون ذلک سوف یفقد الإنسان إنسانیّته ویکون حاله حال الجمادات.

ویکون أدون من العجماوات حیث أثبت القرآن الکریم أنّ للسماء والأرض بکاءً کما فی سوره الدخان(۳) روی الفریقان تحقّق هذا الأمر فی شهاده الحسین علیه السلام مثل ابن عساکر فی تاریخه فی ترجمه سیّد الشهداء علیه السلام، حیث ذکر جُمله من الروایات المسنده فی ذلک عن مشاهده الدم تحت الأحجار وفوق الحیطان وغیر ذلک.

۱- علل الشرائع ۱: ۵۷.

۲- لواعج الأشجان (السید محسن الأمین): ۲۲۳.

۳- الدخان: ۲۹.

أوجه الاعتراض على ظاهره البكاء والجواب عليها

اشاره

نـذكر بعـد ذلك ما يُثار حول ظاهره البكاء من انتقادات وإشـكالات ونتعرّض للجواب عنها بالتفصـيل تباعاً فهناك عدّه نظريات وآراء مخالفه لظاهره البكاء تعتمد على وجوه عديده.

الوجه الأوّل

أنّ أدله وروايات البكاء تشتمل على مضامين لا يقبلها العقل.

مثل «أنّ مَن بَكى ودَمِعَت عيناه بقَدر جَناح ذُبابه، غُفَر له كلّ ذنوبه» فهذه الروايات- بتعبيرهم- مضـمونها إسرائيليّ شبيه لما لدى النصارى من أنّ المسـيح قُتِل لتُغفر ذنوب أمّته فهذه الروايات فيها ما يشابه هذا المضمون أنّ الحسين قُتل ليُكفِّر عن ذنوب شيعته إلى يوم القيـامه، فهى- بزعم هؤلاـء- إغراء بالـذنوب وإغراء للمعاصـى فلاـ يمكن العمـل بهـذه الروايـات لأـنّ فيها نفس الإغراء الموجود فى الفكره المسـيحيّه واليهوديّه فحينئذ مضمون هذه الروايات لا يقبلها العقل ولا يصدّقها وهو مضمون دخيل كما عبّروا وهذا الوجه – فى الحقيقه – يتألّف من أمرين:

الأول: ضعف سند هذه الروايات.

الثاني: ضعف المضمون، لاشتماله على هذا الإغراء الباطل.

الجواب

أمّا ضعف السند فقد ذكرنا سابقاً أنّ كتاب بحار الأنوار يتضمّن باب ثواب البكاء على الحسين عليه السلام ويحتوى على خمسين روايه فى فضـل واسـتحباب البكـاء وهـذه الروايـات الخمسون، مما جمعها صاحب البحار هى غير الروايات العشـرين التى جمعها صـاحب الوسائـل وغير الروايـات المتنـاثره التى تربو على العشـرات فى الأـبواب الأـخرى فكيف نردّ هـذه الروايات؟ وبأىّ ميزان درائىّ ورجالى نشكّك بها فالقول

بضعف السند لهذه الروايات ناتج من ضعف الانتباه أو ضعف الحيطه العلميّه، لأنّه بأدنى تصفّح فى المصادر المعتبره الحديثيّه تحصل القناعه واليقين بوجود أسانيد كثيره جدّاً، منها الصحيح، ومنها الموثّق، ومنها المعتبر، فضلاً عن كونها تصل إلى حدّ الاستفاضه بل التواتر.

وأمّا المضمون فقد طعن عليه غير واحد، حيث قالوا: إنّ ذكر الثواب فى البكاء على الحسين عليه السلام فيه إغراء للناس لارتكاب الذنوب والاتكاء على البكاء، ويستشهدون على ذلك بكون كثير من العوامّ يرتكبون المعاصى ويشاركون فى نفس الوقت مشاركه فعاله فى الشعائر الحسينيّه ويخدمون ويحضرون المجالس ويبكون واتّكالاً على هذه المشاركه وتذرّعاً بهذا البكاء فإنّهم يرتكبون ما يروق لهم من المعاصى فبالتالى يصبح مضمون هذه الشعائر باطلاً.

الجواب عن هذا الإشكال أنّ مثل هذا المضمون موجود فى موارد عديده فى الشريعه، وهى موارد مسلّمه مثلاً:

((إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ))(۱).

فهل هذا إغراء بالصغائر أو:

((إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ))(۲).

هل هذا إغراء بكلّ المعاصى غير الشِّرك؟!.

يُضاف إلى ذلك روايات عديده أخرى وردت من طرق العامّه والخاصّه فى ثواب البكاء من خشيه الله، منها:

عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

۱– النساء: ۳۱.

۲– النساء: ۴۸.

«مَن خرج من عينيه مثل الذباب من الدمع من خشيه الله آمنه الله يومَ الفزع الأكبر»(۱).

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«مَن بكى على ذنبه حتّى تسيل دموعه على لحيته حرّم الله ديباجه وجهه على النار»(۲).

فهل هذا إغراء لارتكاب المعاصى والذنوب؟! وكذلك ورد فى ثواب الحجّ والصلاه المفترضه والصوم وغيرها من الثواب العظيم، وغفران الذنوب بل يمكن الردّ على الإشكال فى هذه الموارد بوجوه عديده:

أولاً: الترغيب فى نفس العمل، لا أنّه إغراء بالمنافرات والمضادّات.

ثانياً: فتح باب التوبه وعدم اليأس.

ثالثاً: أنّ البكاء من خشيه الله إنّما يكون من باب المقتضى للتكفير عن الصغائر أو لغفران الذنب وليس من باب العلّه التامّه أى أنّ هناك أموراً وشرائط أخرى لابدّ من توفّرها مع المقتضى، من قبيل عدم الإصرار على الصغائر، والعزم والتصميم على الإقلاع عن المعصيه وغير ذلك فإذا تمّت جميع هذه المقدّمات وتوفّر المقتضى فتحصل العلّه التامه للتكفير أو للمغفره لذلك نقول أنّ هذه الأمور هى من باب المقتضى وليست من باب العلّه التامه.

ورابعاً: فى آيه ((إِنْ تَجْتَنِبُوا)) المقصود تكفير الذنوب السابقه وليس الآتيه فى المستقبل والذى يرتكب الذنوب فى المستقبل قد لا يوفق إلى مثل هذا التكفير والغُفران وهذا نظير ما ورد فى باب الحجّ: أنّ مَن حجّ يُقال له بعد رجوعه استأنف

۱- روضه الواعظين (الفتال النيسابورىّ): ۴۵۲.

۲- المصدر السابق.

العمل(۱)، أو أنّه يرجع كما ولدته أمّه، ويُغفر لما سبق من ذنوبه.

فهذا ليس إغراءً بالجهل وبالذنوب بل المقصود أنّ هذه مقتضيات، لا أنّها تحدّد المصير النهائيّ- والعاقبه النهائيه.

وقد ورد في بعض الروايات: مَن مات على الولايه، يَشْفَع ويشَفَّع(۲) لكن من يضمن أنّه يموت على الولايه إذا كان يرتكب الذنوب والكبائر فليست ولايه أهل البيت مُغريه للوقوع في الذنوب والمعاصي.

إذ أنّ ارتكاب المعاصي يُسبّب فقدان أغلى جوهره وأعظم حبل للنجاه، وهو العقيده ويؤدّي إلى ضياع الإيمان، حيث قال تعالى:

((ثُمَّ كَانَ عَاقِبَهَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ))(۳).

حيث إنّ مجموع الدين يعتبر كتله واحده، ولا ننظر إلى الدين من جهه دون أخرى وإذا كان تمام الأدّله الدينيّه يُشير إلى أن ارتكاب المعاصي والإصرار عليها يُؤدّي إلى فقدان الإيمان والمآل إلى سوء العاقبه- والعياذ بالله-.

فليس فيها جانب إغراء، بل فيها إشاره إلى جهه معيّنه، وهي أنها تخلّص الإنسان

۱- بحار الأنوار ۹۹: ۳۱۵/ ۶؛ وكذلك في تفسير القمي ۱: ۷۰؛ واللفظ للأخير: عن أبي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إنّ العبد المؤمن حين يخرج من بيته حاجّاً، لا يخطو خطوه ولا تخطو به راحلته إلا كُتب له بها حسنه، ومُحي عنه سيّئه، ورُفع له بها درجه، فإذا وقف بعرفات فلو كانت له ذنوب عدد الثرى رجع كما ولدته أمُّه، فقال له: استأنف العمل».

۲- ورد في بحار الأنوار ۸: ۳۰ عده روايات بهذا المضمون منها، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّي اشفع يوم القيامه فأُشفّع، ويشفع عليّ فيُشفَّع، ويشفع أهل بيتي فيُشفّعون، وإنّ أدنى المؤمنين شفاعه ليشفَع في أربعين من إخوانه كلّ قد استوجبوا النار».

۳- الروم: ۱۰.

وتنقذه من حضيض المعاصى والرذائل وتَعرُج به إلى سمو الفضائل وجادّه الصواب والصراط المستقيم.

فإنّ التفاعل العاطفىّ مع أحداث عاشوراء ليس ينفّر من أعداء أهل البيت عليهم السلام فقط بل هو أيضاً ينفّر من السلوكيّات المنحرفه المبتلى بها، وتتولّد فى أعماق الشخص المتأثّر حاله تأنيب الضمير لذلك؛ فهو يجسّد فى نفسه الصراع والجهاد فإذا عرضت له أشكال من المعصيه كأنّما يتحرّك عنده هاجس الحراره الحسينيّه وينشأ فى روحه جانب تأنيب الضمير فهذا نوع من الإنجذاب القلبىّ والعزم الإرادىّ نحو الصراط المستقيم.

وليس مفاد الروايات أنّ: من بكى على الحسين فله الضمان فى حسن العاقبه، وله النتيجه النهائيه فى الصلاح والفلاح ليس مفادها ذلك إنّما مفاد الروايات: مَن بكى على الحسين غُفرت له ذنوبه مثل أثر فريضه الحجّ وغفران الذنوب مشروط- كما يقال- بالموافاه والموافاه اصطلاح كلامىّ وروائىّ أى أن يوافى الإنسان خاتمه أجره بحُسن العاقبه وإلاّ فمع سوء العاقبه- والعياذ بالله- ترجع عليه السيئات وتُحبط الحسنات ولا تُكتب له.

فليس فى منطق هذه الروايات إغراء بالمعاصى، وليست هى كعقيده النصارى بأنّ المسيح قد قُتل ليغفر للنصارى جميعاً حتّى وإن عملوا المعاصى والكبائر وأنواع الظلم والعدوان ولا كعقيده اليهود الذين قالوا أنّ عُزيراً أو غيره له هذه القابليّه على محو المعاصى والكبائر عن قومه.

وإلاّ لأشكل علينا أنّ قرآننا توجد فيه اسرائيليّات فمنطق الآيه:

((إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)).

يختلف عن ذاك المنطق الذى يُنادى به النصارى أولئك يقولون: نعمل ما نشاء

والعاقبه ستُختم لنا بالحُسنى فأين هذا عن المعنى الذى نحن بصدده؟.

مضـمون أن يُغفَر له ولو كـان كزبـد البحر، مخالفٌ غير ذلك المعنى أصـلًا بل فيه نوع من إدانه المـذنبين، إضافهً إلى فتـح باب الأمـل وعـدم القنوط وعـدم اليـأس، بل الأمل بروح الله أن ينجـذب الإنسان إلى الصـراط المسـتقيم وجانب الطاعات ولا يقع فى طريق المعاصى ويتخبّط فى الذنوب.

الوجه الثانى

سلّمنا بكَون هذه الروايات المشـتمله على البكاء تامّه سـنداً ومتناً ومضـموناً لكن مضـمونها غير أبدىّ، وليس بدائم مضـمونها هو الحثّ على البكاء فى فتره الأئمه عليهم السـلام، وهى فتره وحقبه التقيّه حيث كان الأسـلوب الوحيـد لإبراز المعارضه والاسـتنكار للظلم وإبراز التضامن مع أهل البيت عليهم السـلام هو البكاء، أمّا فى يومنا هذا، فالشـيعه- ولله الحمد- يعيشون فى جوّ من الحريّه النسبيّه فليست هذه الوسيله صحيحه.

كان الهدف من تشـريع هذه الوسيله والحثّ عليها حصول غرض معيّن، وهو إبراز التضامن مع أهل البيت عليهم السلام أو التولّى لأهل البيت، وإظهار الاستنكار والتبرّى من أعدائهم والمعارضه لخطّهم باعتبار أنّ الظرف كان ظرف تقيّه.

كـانت الأفواه مُكَمّمه وكانت النفوس فى معرض الخطر من الظالم فقـد يكون البكاء هو الأسـلوب الوحيـد آنـذاك أمّا فى أيّامنا هذه وقد زال الخوف، فهذا ليس بالأسلوب الصحيح.

أمّا الآن فقد انتفت الغايه منها فتكون أشبه بالقضيّه الخارجيّه الظرفيّه، لا القضيّه الحقيقيّه العامّه الدائمه.

الجواب

اشاره

فنقول: أمّا كونه أحـد الغايات للبكاء فتام، لكن ليس هو تمام غايه البكاء، بل هو أحـد الغايات والسُّبل لإظهار الظلامه هـذا أوّلاً وثانيـاً مـا الموجب لكون هـذه الغـايه غير قـابله للتحقق، بل هی مسـتمره قابله للتحقّق لأنّ البكاء نوع من السـلوك التربویّ لإثاره وجـدان أبناء الفِرق الأخرى من المسـلمين ومن غير المسـلمين وإلّا لو حاولت إظهار النفره لظالمی أهل البيت والتبرّی من أعداء الـدين الـذين قـادوا التحريف والانحراف فی الأمّه الإسـلاميّه لو حاولت ذلک بمجرد كلمات فكريّه أو إدراكيّه يكون الأسـلوب غير ناجح وغير نافع وقد يسبب ردّه فعل سلبيّه عندهم أمّا أسلوب العاطفه الصادقه فهو أكثر إثاره، وأنجح علاجاً لهدايه الآخرين، لما مرّ من أنّ الطبيعه الإنسانيّه مركّبه من نمطَين جِبليّين: نظریّ إدراكیّ وعملیّ انفعالی.

والغايه ليست منحصـره فی ذلک بل هناک علل كثيره كما سـنقرأ من الروايات (فی ختام بحث البكاء)، وحَصـر علّه البكاء بهذه العلّه غير صحيح.

اعتراض

أمّا ما يقال بأنّ الحسـين عليه السـلام قـد منع الفواطم أو العقائل من شق الجيوب، وخمش الوجوه، ونهاهنّ عن البكاء فهذا النهی فی الواقع مُغيّی ومُعلَّل عندما أخبر الحسـين عليه السـلام زينب العقيله عليها السـلام بأنّه راحل عن قريب، لطمت وجهها وصاحت وبكت، فقال لها الحسين عليه السلام:

«مهلًا لا تُشمِتی القوم بنا»(۱).

حذّرها شـماته الأعداء قبل انتهاء الحرب وقبل حلول الفادحه والمصـيبه العظمى، لأنّه يسبّب نوعاً من الضعف النفسیّ فی معسكر الحسين عليه السلام أمّا إخماد الجزع بعد شهادته عليه السلام، أو إخماد الوَلوله وكَبْت شِدّه الحُزن فهی نوع من إخماد

۱- اللهوف فی قتلى الطفوف (السيد ابن طاووس): ۵۵؛ بحار الأنوار ۴۴: ۳۹۱/ ۲.

وإسكات لصوت نهضه الحسين عليه السلام، وحدٌّ من وصول ظُلامته إلى أسماع العالَم بأسره وكلّ مستقرئ يرى أنّ الذى أوصل صوت الحسين عليه السلام إلى العالم، وأنجح نهضته إلى اليوم وإلى يوم القيامه هم السبايا ومواقف العقيله عليها السلام وخُطبها.

وخُطب السجاد عليه السلام فى المواضع المختلفه من مشاهد السبىّ لأهل البيت عليهم السلام(۱).

والسرّ واضح لأنّه حينما تكون حاله هياج وحاله احتراق للخيام وتشرّد وهيام الأطفال واليتامى، فالظرف هنا ليس ظرف جزع ولا ظرف إظهار الندبه، بل هو ظرف حَزم الأمور وقوّه الجَنان، ومحاوله الإبقاء على البقيّه الباقيه من أهل البيت عليهم السلام. فإذن ظرف المرحله بخصوصها هى جنبه ضبط وتدبير وحزم، وليس من الصحيح إظهار المآتم والعزاء فى ذلك الظرف فمن ثمّ فإنّ أمره عليه السلام مختصّ بذلك الظرف، وهو نوع من التدبير والحكمه منه عليه السلام، ولابدّ من لمّ الشمل وجمع الشتات للأرامل واليتامى وأن ذلك الظرف ليس ظرف بكاء ورثاء ولا محل لإظهار المصيبه.

خلاصه القول

فى مقام الإجابه على الانتقادات والإعتراضات السابقه، أنّ ما ذُكر فى العلوم التخصصيّه فى حقيقه البكاء من جهه البحث الموضوعىّ هو أنّ هناك شرطان لرجحان

۱- وهناك نهى آخر عن الحسين لسكينه بالخصوص مُغيّى أيضاً بقتله، كما يظهر من الأبيات المنسوبه له عليه السلام حين توديع ابنته سكينه: سيطول بعدى يا سكينهُ فاعلمى منكِ البكاء إذا الحِمام دهانى لا تُحرقى قلبى بدمعك حسرهً مادام منى الروح فى جثمانى واذا قُتِلْتُ فأنتِ أولى بالذى تأتينه يا خيره النسوانِ

البكاء هما: أن يكون البكاء وليداً لمعلومه ولإدراك حقيقىّ، وأن يكون لغايه حقيقيّه وهادفه إيجابيّه فيكون من سنخ الانفعالات الكماليّه الممدوحه للنفس بلا ريب وهو كذلك ممدوح فى لغه القرآن ولغه النصوص الشرعيّه وخلصنا إلى أنّ البكاء هو نوع من التفاعل الجدّىّ والفعلىّ مع الحقيقه وبعباره أخرى: أنّ إعطاء السامع أو القارئ أو المشاهد أو الموالى فكره إدراكيّه بحته غير مثمر بمفرده وأنّ البكاء بمنزله إمضاء محرّك للسير على تلك الفكره أو ما يعبّر عنه: بحصول إراده جدّيّه عازمه فعليّه للمعنى.

فالبكاء إذا ولّد حضور الفكره العِبره إذا تعقّبت العَبره حينئذٍ يكون نوع من التفاعل الشديد والإيمان الأكيد بالفكره والعِبره.

ويُعتبر ذلك نوعاً من التسجيل المؤكَّد لتفاعل الباكى وإيمانه واختياره لمسيره تلك العِبره.

الوجه الثالث

الذى يُذكر للنقض على البكاء أن لو سلّمنا أنّنا قبلنا بأمر البكاء فى الجمله، ولكنّ استمرار البكاء على نحوٍ سنوىّ، أو راتب شهرىّ أو اسبوعىّ بشكل دائم يولّد حاله وانطباعاً عن الشيعه والموالين لأهل البيت عليهم السلام.

بأنّ هؤلاء أصحاب أحقاد وضغون، وأنّهم يحملون العُقد واستمرارهم بالبكاء واجترارهم له يدلّ على أنّهم عديمى الأمل فهذه ظاهره سلبيه انهزاميه تكشف عن عقد روحيه، وكبت نفسى دفين فبدل أن يقدِموا على أعمال وبرامج ومراحل لبناء مذهبهم ولبناء أنفسِهم ليخرجوا من حاله المظلوميّه إلى حاله قياده أنفسهم والغلبه على من ظَلمهم، فإنّهم يبقون على حاله الانتكاس والتراجع وهذه الحاله يمكن أن نسمّيها الحاله الروحيّه الشاذّه، هى حاله توجد خللاً فى الإتّزان الروحىّ (كما فى علم النفس وعلم الاجتماع)، فالبكاء حيث إنّه فى علم النفس

ليس بحاله اتّزان روحىّ وإنّما حاله اختلال واضطراب روحىّ فنحن نفرض على أنفُسنا حاله اضطراب روحىّ واختلال فكرىّ لانستطيع معهما أن نهتدى السبيل بل نحن عديمو الأمل لدينا حاله كَبت، وهذه الأوصاف هى أوصاف مَرَضيه وليست أوصاف روحيّه سليمه.

فحينئذ يكون الإبقاء على مثل هذه الظاهره إبقاءً على حاله مَرَضيّه بإجماع العلوم الانسانيّه التجريبيّه الحديثه، ولمّا كانت هذه الظاهره المَرَضيّه تتشعّب إلى أمراض روحيّه أو فكريّه أو نفسيّه عديده فمن اللازم الإبتعاد عنها ونبذها جانباً.

فملخّص الاعتراض فى هذا الوجه الثالث هو كَون البكاء عباره عن مجموعه من العُقد النفسيه وهو يوجب انعكاس حاله مَرَضيه روحيّه لأفراد المذهب وأبناء الطائفه.

الجواب

فنقول: على ضوء ما ذكرنا سابقاً من كلمات علماء النفس والاجتماع والفلسفه بأنّ الفطره الإنسانيّه السليمه التى هى باقيه على حالها لابدّ لها من التأثّر والتفاعل أمّا التى لاتتأثر بالأمور المحرِّكه للعاطفه تكون ممسوخه، إذ فيها جناح واحد فقط وهو جناح الإدراك أما جناح العَمل فإنّه منعدم فيها.

كما هو الفرق بين المجتمعات الغربيّه والمجتمعات الشرقيّه.

فعلى عكس زعم المعترض، تكون هذه حاله صحيحه وسليمه وليست حاله مَرَضيّه، ولا حاله عُقَد بل ذكرنا أنّ العُقَد إنّما تجتمع فيمن لاـ يكون له متنفّس للإنفعال يعنى أنّ الذى لا ينفعل، والذى لا يظهر انفعاله أزاء المعلومات الحقيقيّه التى تصيبه والذى يكبت ردود الفعل الطبيعيّه للحوادث سوف تتكدّس عنده الصدمات إلى أن تصبح عُقد وتناقضات، وإلى أن تنفجر يوماً ما وربّما تظهر لديه حالات شاذه من قبيل سوء الظنّ بالآخرين أو اتّخاذ موقف العداء لجميع من حوله.

والشخصيّات المعروفه فی المجتمعات البشریّه، بعد استقراء أحوالهم وأطوارهم نجدها تتمتّع بهذه الصفه الأساسیّه فی النفس فالذی لا ـ یبدی العواطف الإنسانیّه الصادقه، ولا تظهر أشكالها علیه، سوف یجتمع فی خفایا نفسه ركام من الحقد وأكوام من العقد حیث إنّ الإنسان لا ـ یخلو من جانب العاطفه؛ والإستجابه للعاطفه أمرٌ ثابت ناشئ ومتولّد عن الظاهره العملیّه والوجدانیّه والضمیریّه من الإدراك الحقیقیّ.

فإذا لم تحصل هذه الاستجابه فلابدّ من وجود اختلال فی توازن الإنسان.

لذلك نجد أنّ المنطق القرآنیّ والإرشادات من السنّه النبویّه الشریفه والسیره العلویّه الكریمه كلّها تقرّر هذه الموازنه والتعادل بین جمیع قوی النفس دون أن یتمّ ترجیحُ جانبٍ للنفس دون جانب آخر.

فإذن المنطق المتعادل والمتوازن هو كون نفس الإنسان فی حاله من التجاذب والتأثیر والتأثّر بین أجنحتها المختلفه.

الوجه الرابع

أنّ البكاء ظاهره تنافی الصَبر المرغوب فیه، ولا تنسجم مع الاستعانه بالله عزّ وجلّ كما فی سوره البقره.

((الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (۱۵۶) أُولَئِکَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِکَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ)) (۱).

فالبكاء منافٍ للصبر والتحمّل ومناقض للإستعانه بالله سبحانه.

الجواب

أمّا الجواب لما قيل من وجوب الصبر والتحمّل عند نزول المصيبه كما فی الآيه الشريفه:

((الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (۱۵۶) أُولَئِکَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِکَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ)) (۲).

فنقول: كيف يتّفق هذا مع بكاء يعقوب على يوسف حتّى ابيضّت عيناه هل هذا خلاف الصبر؟ أو بكاء السجاد على أبيه سيّد الشهداء عليه السلام والأوامر التی بلغت حدّ التواتر، الوارده فی ثواب البكاء على الحسين عليه السلام إلی ظهور المهدیّ عجّل الله فرجه بل فی بعضها الی يوم القيامه.

فهل يتنافى ذلک كلّه مع الصبر؟ كلّا.

وقد ورد عن الصادق عليه السلام:

«إنّ البكاء والجزع مكروه للعبد فی كلّ ما جزع ما خلا البكاء على الحسين بن علیّ عليه السلام، فإنّه فيه مأجور»(۳).

هذا ليس استثناءً متّصلًا، بل هو استثناء منقطع لأنّ الجزع نوع اعتراض على تقدير الله ويعتبر حاله من الانهيار والتذمّر والانكسار أمّا فی الجزع على الحسين فليس اعتراضاً على قضاء الله وقدره، بل هو- بالعكس- نوع من الاعتراض على ما فعله أعداء الله ولا يُعدّ انهياراً أو انكساراً، بل هو ذروه الإراده للتخلّق والاتصاف بالفضائل، وشحذ الهمم للانتقام من الظالمين، والاستعداد لنصره أئمه الدين والتهيئه لظهور الإمام الحجه المنتظر عجّل الله فرجه.

فقد يُقال: أليس الحاله التی يندب إليها الشرع والقرآن عند المصيبه هی الصبر وقول.

((إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)).

۱- البقره: ۱۵۶- ۱۵۷.

۲- البقره: ۱۵۶- ۱۵۷.

۳- بحار الأنوار ۴۴: ۲۹۱/ ۳۲ راجع روايات الجزع ص: ۳۱۲ من هذا الكتاب.

فلا موضع للبكاء، بل البكاء يخالف الخُلق القرآنیّ والتوصیه الشرعیّه فی ذلک ونری أنّ القرآن حین یستعرض لنا بأنّ الصبر هو الموقف الإیجابیّ عند البلاء والمصیبه وفی نفس الوقت یستعرض لنا القرآن أمثوله نموذجیّه وهی: نبی الله یعقوب یستعرض فعله بمدیح وثناء لا انتقاص فیه، مضافاً إلی ما ورد عن الصادق علیه السلام.

ینحلّ هذا التضاد البَدویّ بأدنی تأمّل؛ وذلک بالبحث عن سبب کراهه الجزع، أو عن سبب إیجابیّه الصبر فی المصائب، باعتبار أنّ الجزع مردّه إلی کراهه قضاء الله وقدّره، ومآله إلی الانهیار أو الانکسار مثلاً ولا ریب هذا أمر سلبیّ وغیر إیجابیّ لأنّه من الضعف وعدم الصمود والطیش، وعَدم رباطه الجأش، وعدم الرضا بقضاء الله سبحانه وتعالی وقدره أو مردّه إلی الاعتراض علی الله- والعیاذ بالله- أو کراهه ما قضی الله سبحانه ولذلک لو کان الصبر فی موضع آخر لما کان الصبر ممدوحاً مثلاً: صبر المسلمین مقابل کید الکافرین لیس موضع صبر لأنّ اللازم علیهم الردّ وحفظ عزّتهم لو کان لهم عَدَد وعُدّه ومع توفّر الشروط الموضوعیّه للقتال کما فی تعبیر الآیات القرآنیه مثل:

((وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ))(۱).

فالصبر ثمّه لیس فی محلّه ومثله تعبیر أمیر المؤمنین علیه السلام فی نهج البلاغه:

«روّوا السیوف من الدماء، ترووا من الماء»(۲)، و«ما غُزی قومٌ فی عُقر دارهم إلّا ذلّوا»(۳).

فیتبیّن أنّ الصبر لیس راجحاً فی کلّ مورد بل الصبر بلحاظ ظرفه وجهته یکون ممدوحاً أو حسناً وإلّا قد یکون خلاف ذلک فمن ثمّ قد یکون إیجابیّاً أو سلبیّاً فلابدّ أن یُقسَّم الصبر إلی مذموم، وإلی محمود.

۱- البقره: ۱۹۳.

۲- نهج البلاغه ۳: ۲۴۴.

۳- نهج البلاغه ۲: ۷۴.

ومثلُ ما فی قول النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم لعلیّ علیه السلام:

«أَبشر فإنّ الشهاده من وراءک فکیف صبرک إذاً؛ فقلت: یا رسول الله، لیس هذا من مواطن الصبر، ولکن من مواطن البشری والشکر»(۱).

أی هذا موضع إبراز الشکر لله، لا موضع السکوت والتحمّل والصبر نعم هو مقابل اصطدام البلیّه یکون صبراً أمّا فی مقابل تقدیر الله لیس علیک فقط أن تصبر، بل علیک الشکر والرضا بقضائه وقدره.

فالصبر درجه أمّا الشکر لله سبحانه والرضا بقضائه وقدره فهو أرقی وأسمی.

الصبر وتحمّل المصیبه یمثّل درجه، أمّا الإحساس بعذوبه تقدیره سبحانه وبحلاوه قضائه فیجسّد درجه أرقی فتکون مورداً للرضا وللشکر؛ وهذه الحاله لا تنافی الصبر بل تزید علیه فضیله کذلک فی موارد التشوّق إلی ذِکر النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم حیث ورد علی لسان الأئمه علیهم السلام أنّهم یعدّون خسران وفقدان النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم مصیبه عظمی، وتعبیرهم علیهم السلام: لم یُصَبْ أحد فیما یُصاب، کما یصاب بفقد النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم إلی یوم القیامه فهی أعظم مصیبه.

إذا کان الصبر معناه الحمد لله سبحانه علی قضائه وقدره، فهذا صحیح وفی محلّه، لکن لیس معنی ذلک استلزامه عدم إبراز الأحاسیس، وعدم حصول التشوّق والعاطفه الصادقه التی هی ولیده الانجذاب للنبی صلی الله علیه وآله وسلم بل ههنا عدم إظهار ذلک غیر محمود الإظهار هو نوع من الفضیله زائده علی الصبر لا أنّ هذا الإظهار ینافی الصبر.

وفی مصحّحه معاویه بن وهب:

«کلّ الجزع والبکاء مکروهٌ ما خلا الجزع والبکاء لقتل الحسین علیه السلام»(۲).

۱- شرح نهج البلاغه ۹: ۳۰۵.

۲- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۰۵ ابواب المزار- باب ۶۶ استحباب البکاء لقتل الحسین وما أصاب أهل البیت علیهم السلام.

وفی روایه علیّ بن أبی حمزه:

«إنّ البکاء والجزع مکروهٌ للعبد فی کلّ ما جزع، ما خلا البکاء علی الحسین بن علیّ علیه السلام فإنّه فیه مأجور»(۱).

وفی صحیح معاویه بن وهب الآخر، المروی بعدّه طرق عن أبی عبد الله علیه السلام:

«وارْحَمْ تلک الأَعیُن الّتی جَرَت دموعُها رحمهً لنا، وارحَمْ تلک القلوبَ الّتی جَزعت واحترقت لنا، وارْحَم الصرخهَ التی کانت لنا»(۲).

الجزع بمعنی الانکسار ولکنّه هنا لیس انکساراً ولیس بجزع بحقیقته.

نعم جزع من ظلم الأعداء وجزع من رذائل الأعداء وهذا جزع محمود ولیس جزعاً مذموماً باعتبار أنّه نوع من التشوّق الشدید لسیّد الشهداء علیه السلام، کما رواه الشیخ فی أمالیه بسنده عن عائشه، قالت: لمّا مات إبراهیم بکی النبیُّ صلی الله علیه وآله وسلم حتّی جرت دموعه علی لحیته، فقیل: یا رسول الله تنهی عن البکاء وأنت تبکی؟!.

فقال:

«لیس هذا بکاء، وإنّما هذه رحمه، ومن لا یَرحم لا یُرحم»(۳).

والسرّ فی ذلک هو أنّ أیّ فضیله من الفضائل التی هی مربوطه بالخُلق الإلهیّ، أو بالآداب الإلهیّه، أو بکلمات الله، کنماذج مجسّمه فی المعصومین علیهم السلام فعدم التفاعل الشدید معها ومع هذا الخُلق ومع تلک الآداب یُعتبر أمراً غیر محمود بل مذموماً فلابدّ من الانجذاب والتولیّ والمتابعه والمودّه لهم وهذا التشوّق لیس بالمذموم بل محمود

۱- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۰۷ أبواب المزار باب ۶۶، ح ۱۳.

۲- وسائل الشیعه ۱۴: ۴۱۲ أبواب المزار باب ۳۷، ح ۷.

۳- وسائل الشیعه ۳: ۲۸۲ ابواب الدفن باب ۸۸، ح ۸.

وحسن لیس هو من الجزع المـذموم والتشـکّی لیس فیه اعـتراض علی الله، بـل هو اعتراض واسـتنکار علی الظلم والظـالمین ونبذ للرذیله وأصـحابها، کما فی جواب العقیله علیها السـلام حینما دَخلت فی الکوفه إلی مجلس عبید الله بن زیاد، وتوجه إلیها وقال: کیف رأیتِ صُنعَ الله بکِ وبأهل بیتکِ قالت:

«ما رأیتُ إلّاجمیلًا»(۱).

فی حین أنّها تُبدی استنکارَها من عِظَم الفجیعه وقد أحاطتها هاله من الحُزن والأسی.

الوجه الخامس

أنّ التمادی فی الشعائر الحسینیّه، وفی البکاء یسبب طغیان حاله الانفعال والعاطفه علی حاله التعقّل والتدبّر والتریّث والاقتباس من المُعطیات السامیه لنهضـته علیه الصـلاه والسّـلام والحاله العاطفیّه لیست حاله عقلائیّه، بل هی حاله هیجان واضطراب نفسیّ وهذا خلاف ما هو الغایه والغرض من الشـعائر الحسینیّه حیث إنّ الغایه والغرض والهدف منها هو الاتعاظ والاعتبار من المواقف النبیله فی نهضته علیه السلام، والاقتباس من أنوار سیرته، ولیس حصول حاله هیجان عاطفیّ وحماسیّ فقط من دون تدبّر ورویّه.

فـإذن، سوف تطغی الحـاله العاطفیّه علی الحاله العقلائیّه والحال أنّ المطلوب من الشـعائر هو التـذکیر بالمعانی الـدینیّه والمبادئ الدینیّه وأخذ العِبر والعظات التی ضـحّی سیّد الشـهداء علیه السـلام من أجلها وحاله البکاء والهیجان خلاف ذلک فبَدلَ استلهام الدروس والعِبر تستبدل بحاله عاطفیّه.

وربّما ترجع هذه الإشکالات بعضها إلی البعض الآخر، وإن اختلفت عناوینها.

۱- بحار الأنوار: ۴۵: ۱۱۶.

وبعباره أخرى، أنّ التمادى فى البكاء يسبّب طغيان حاله الانفعال والعاطفه على حاله التعقّل والتدبّر فالبكاء ليس فيه تفاعل إيجابىّ مع أغراض وغايات الشعائر الحسينيّه، وأنّه نوع من إخلاء الشعائر الحسينيّه عن محتواها وتفريغها عن مضمونها.

فالبكاء صرف تأثّر عاطفىّ من دون إدراك مضامين النهضه الحسينيّه أو من دون إدراك أغراض وغايات وأهداف النهضه الحسينيّه.

الجواب

ليس من المعقول أن تبدو فى الإنسان ظاهره عاطفيّه إنفعاليّه من دون أن تكون وليده لإدراك معين، ولا ناشئه عن فهم معلومه ما.

وأصلًا فإنّ التفكيك بين الانفعال والتأثّر العاطفىّ من جهه، وبين الإحساس والإدراك لأمرٍ ما من جهه أخرى غير ممكن بل البكاء- كما بيّنا فيما سبق موضوعاً وحكماً سواءً بالحكم العقلىّ أو النقلىّ هو نوع من الإخبات للمعلومه الحقيقيّه، وشدّه التأثّر بها، وشدّه الإذعان والمتابعه لها فلو أنّ الإنسان ذكر معلومه من المعلومات الحقيقيّه المؤلمه ولم يتأثّر بها، فهذا يعنى أنّه لم يشتدّ إذعانه لها ولم يرتّب عليها آثار المعلومه الحقيقيّه بخلاف ما لو تأثّرَ بها بأىّ نوع من التأثر، فهذا يدلّ على شدّه إيقانه بتلك الحقيقه ومن غير الممكن أن توجد ظاهر البكاء فى الجناح العملىّ فى النفس وكفعل نفسانىّ من دون أن يكون هناك إدراك ما فكيف إذا كان إدراك حرمان ذروه التكامل فى المعصوم، وشدةّ الحسره على فقدان تلك الكمالات البشريّه ومن ثمّ شدّه التلهّف للاقتداء والانجذاب إلى ذلك الكمال والمَثَل الأعلى فسوف يتأثّر الإنسان بشدّه وينفعل بدرجه عاليه هذا أدنى ما يُمكن أن يُتصوّر.

وهذا التفاعل إنّما هو انجذاب النفس إلى الكمالات الموجوده المطويّه فى شخصيّه المعصوم وإنّما التأثّر به والقُرب منه يُعدّ من أسمى الفضائل ويُعتبر نفره عن الرذائل.

فالفضائل كلّها مجتمعه فى الذات المطهّره لسيّد الشهداء عليه السلام والبراءه من أعدائه ومناوئيه تُعتبر نفره من الرذائل والآثام المجتمعه فى أعداء أهل البيت عليهم السلام وهذه أقلّ حصيله يمكن أن تتصوّر فى البكاء حيث إنّ أدنى مرتبه من مراتب مجلس الرثاء والتعزيه هى نفس هذا المقدار أيضاً- وهو فى الواقع أمر عظيم ينبغى عدم الاستهانه به حيث يولّد الانجذاب نحو الفضائل، والنفره والارتداع عن الرذائل وهل المقصود من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر غير هذا؟ وهل الغايه فى نشر الدين وتبليغ الرساله إلّا انتشال الفرد من مستنقع الرذائل والصعود به وإلى سموّ الفضائل.

هذا أدنى حصيله عمليّه تنشأ من البكاء فهو نوع من المجاوبه والتفاعل لا الجمود والخمول، ولا الحياديّه السلبيّه.

فربّما يواجه الإنسان فضيلةً وتُعرض عليه رذيلةً، فيظلّ مرتاباً متردّداً.

ومتربصاً فى نفسه لا يحسم الموقف:

((وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ))(١).

فيضلّ يعيش فتره حياديّه مع نفسه، لاـ هو ينجذب للفضائل، ولا يتأثّر بالرذائل، يعنى تسيطر على نفسه حاله تربّص وهذه حاله التربّص قد ذمّها القرآن الكريم، وهى مرغوب عنها فى علم الأخلاق وعلم السير والسلوك، لأنّ نفس التوقف هو تسافل ودركات أمّا الانجذاب نحو الفضائل فيُعتبر نوعاً من التفاعل السليم.

فالبكاء يعنى التأثّر والانجذاب والإقرار والإذعان، وبالتالى التبعيه.

بخلاف ما لو لم يبكِ الإنسان ولم يتفاعل، بل يكون موقفه التفرّج والحياديّه، وشتّان بين الحالتين!.

أضف إلى ذلك أنّ فى البكاء نوعاً من التولّى حيث إنّ البكاء يدلّ على الحبّ،

١- الحديد: ١۴.

وهـل التـولّى إلاّـ الحبّ؟ وهـل هنـاك مصـداق للحبّ أوضـح وأصـدق من البكـاء على مصـابهم؟ والحزن لحزنهم؟ والنفره من أعـدائهم؟ وبعباره أخرى: لو لم يكن للبكاء إلاّ هـذا القـدر من الفائـده لكفى، فهو نوع من المحافظه على جـذور وأسـس رُكنَى العقيده المقدّسه الشريفه ألا وهما التولّى لأولياء الله سبحانه والتبرّى من أعدائه وأعدائهم.

نعم، لابدّ فيه من إعطاء حقّ جانب الإدراك، مثل لابدّيه إعطاء جانب العاطفه حقّها، دون أن يطغى أحد الجانبين على الآخر كما يظهر من الروايات أنّ هناك دعوه إلى البكاء؛ كذلك هناك روايات للتدبّر والتأسىّ بأفعالهم عليهم السلام والاقتداء بسيرتهم.

«ألا وإنّ لكلّ مأمومٍ إماماً يقتدى به، ويستضى ء بنور عِلمه»(۱).

هذا ضمن مضامين متواتره من الآيات والروايات؛ التى لا يتم الاقتداء والتأسّى إلاّ بعد استخلاص العِبر وتحليلها والتدبّر بها.

ومع ذلك، فإنّ البكاء بأىّ درجه كان وبأىّ شكل حصل- سواء فى نثر أو شعر أو خطابه- لا يمكن فرضه إلاّ مع فرض تقارنه مع معلومه معيّنه ينطوى ضـمنها فهو يمتزج بنحو الإجمـال مع تلك الحقائق الإدراكيه ولا يمكن فرض البكاء من دون حصول العِظه والعبره ولو بنحو الإجمال لأنّنا نفرض أنّ الحاله العاطفيّه هى دوماً معلوله لجانب إدراكىّ.

الوجه السادس

البكـاء فى الواقع يُستَخدم كسـلاح ضـدّ النفس والحـال أنّ مـا يمتلكه الإنسـان من طاقه مملوءه ومخزونه يجب أن يوجّهها ضـد العدو أو يوظّفها فى الإثاره نحو السلوك العملىّ والبرنامج التطبيقىّ بينما هذه الشحنه التى امتلأ بها واختزن بها إذا فرّغها عن

۱- شرح نهج البلاغه ۱۶: ۲۰۵.

طریق البکاء، فکأنّما وَجّه الصدمةَ إلی داخل أعماق نفسه بدل أن یستفید من تلک الصدمه أو المصیبه أو البلیّه أو المُدافعه کشُحنه مُختزَنه وطاقه مکبوته یمکن أن یستفید منها فی المضیّ قُدماً نحو البرامج الهادفه ونحو السلوک العملیّ البنّاء فإذا أفرغها عن طریق البکاء، فحینئذ یکون قد ضیّع تلک الشحنه ولم یستفد منها فی سبیل تحقیق هدفه بل سوف تترک هذه الشحنه آثارها السلبیّه علی نفسه فإنّ شعور المظلوم المُفعَم بالعدوان علیه سوف یجد له طریقاً لتنفیسه بشکل سلبیّ، وسوف تضیع هذه الطاقه الکامنه للانتصار للمظلوم، وإعاده الحقّ إلی أهله.

ویأتی هذا المستشکل - فی الإشکال السادس - بشواهد عدیده مثلًا: لمّا أُصیبت قریش ونُکِبت فی معرکه بدر فإنّهم مَنعوا البکاء فی مکّه، وقالوا: یجب أن لا یبکی أحد، وظلّت شحنه المصیبه مختزَنه حتّی وقعت الحرب الثانیه (معرکه أحد)، حیث قاموا بتفریغ تلک الشحنه وتمّ لهم النصر؛ هذا شاهد علی جدوی تأخّر امتصاص الصدمه إلی وقت آخر.

کما یمکن العثور علی شواهد عدیده فی تاریخ الأمم، أنّهم إذا أُصیبوا بمصیبه أو بلیّه أو فجیعه فإنّهم لا یفرّغون ذلک بتوسّط البکاء بل یُفرغوها عن طریق العمل المُبرمج والمدروس والهادف.

وبعباره مختصره فأنّ البکاء سلاح ضد النفس والمفروض أن یکون سلاحاً ضدّ الأعداء، وهو نوع من تفریغ سعره الطاقه الکامنه فی النفس.

الجواب

وهذا الإشکال قد ذکرنا له أمثله نقضیّه، وهو أنّ مَن یفقد شیئاً یتشوّق إلیه فإذا بکی یزداد حرصاً وطلباً وإرادهً للوصول إلی ذلک المفقود، لا أن تخفّ الطاقه المحرّکه نحو ذلک المفقود.

وأما كونه سلاحاً ضدّ النفس فهذا غير صحيح نعم من يبكى بداعى الاعتراض على أمر الله سبحانه - لا سمح الله - ويجزع وييأس من روح الله ولا يسلّم بما يُكتب له فى حياته، فهذا نوع من الجَزع الممقوت، ونوع من الانكسار والانهيار، وهذا خُلف الفرض الذى نفرضه فى البكاء على الحسين عليه السلام.

حيث إنّ فى البكاء على سيّد الشهداء عليه السلام نوع من الانجذاب والتشوّق للفضائل والكمالات، ليس فيه نوع من اليأس، أو الحرمان أو التشاؤم وفى الروايات بيان ترتّب الفضل والثواب على هذه الظاهره مثل:

«إذا اصبتم بمصاب ميّت، فاذكروا مصابَكم لفقدكم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لم يُصَب أحدٌ بشىء بأعظم ممّا أُصيب بحِرمانه بفقدان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»(۱).

فالروايات تؤكّد: أنّك إذا أُصِبتَ بمصيبه عليك أن توظّف هذه الطاقه العاطفيّه فى الانجذاب إليه صلى الله عليه وآله وسلم وإليهم عليهم السلام، فتنتشِل نفسك من الحسره.

فالذى يصاب بمصاب ما، ثمّ يعقد مجلساً لندبه مصاب سيّد الشهداء عليه السلام ويبكى يُثاب على ذلك لأنّه قد نقل نفسه من حاله انهياريّه يائسه إلى حاله مِلؤها العمل، وملؤها الانجذاب إلى الفضائل والنفره من الرذائل بل قد انتشل نفسه من مسير خاطئ إلى مسير سليم.

هذا هو الفرق الدقيق بين الحالتَين: البكاء الممدوح للحصول على الفضائل والنفره من الرذائل وهو فعلٌ كمالى أمّا البكاء على الرذائل فهو مذموم، يعنى لو بكى المرء لأجل خساره ماليّه، بكاءً شديداً وإذا تحوّل البكاء إلى نحو من الاعتراض على الله- لا سمح الله- يكون مذموماً بل من الكبائر.

۱- الوسائل، كتاب الجنائز، أبواب التعزيه على الميت.

بخلاف ما إذا كان البكاء على الفضائل من حيث هی فضائل، كما هی الفضائل المجسّده فی وجوداتهم علیهم السلام والرذائل المجسّمه فی أعدائهم فإنّه نوع من الانفتاح والرجاء وبدایه التصمیم علی الاقتداء وعدم التشاؤم، ونوع من تدّفق الروح والأمل فی السیر النفسیّ.

فالإشكالیّه علی ظاهره البكاء تدور ضمن هذه الوجوه السّتّه، وهی مجمل الانتقاد والمعارضه لهذه الظاهره وقد سردنا أجوبه هذه الوجوه تباعاً.

نظره حول روایات البكاء

اشاره

ومن باب التیمّن والتبرّك نذكر بعض الروایات الوارده فی البكاء(۱) كنهایه للبحث فی هذه الجهه السادسه فی المقام الثانی للكتاب.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ أبواب المزار التی تربو علی أربعین باباً، عقدها صاحب الوسائل فی زیاره الحسین علیه السلام، والبكاء علیه ورثائه وأنّها بشكل أو بآخر تتعرض للبكاء كذلك الأبواب العدیده التی ذكرها المرحوم المجلسیّ فی تاریخ الحسین علیه السلام(۲) أو فی جزء كتاب المزار من البحار(۳) كلّها تشیر إلی جهه البكاء وسنتعرض لبعضها.

الروایه الأولی

الروایه الأولی(۴)

السند: أحمد بن محمد البرقیّ (المعروف بابن خالد البرقیّ)- فی المحاسن- عن

۱- فی باب المزار/ باب ۶۶ من كتاب وسائل الشیعه: ج ۱۴.

۲- بحار الأنوار ج ۴۴.

۳- بحار الأنوار ج ۹۷.

۴- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۰۱- باب ۶۶ كتاب المزار: باب استحباب البكاء لقتل الحسین علیه السلام وما أصاب أهل البیت علیهم السلام، وخصوصاً یوم عاشوراء واتّخاذه یوم مصیبه وتحریم التبرّك به.

یعقوب بن یزیـد (من الثقاه الأجلّاء الکبار) عن محمّـد بن أبی عُمَیر (هو من أصـحاب الإجماع) عن بکر بن محمّد الأزدیّ (ثقه، لأنّه هو الـذی یروی عنه محمّد بن أبی عمیر) عن الفضـیل بن یسار (من الفقهاء وأصـحاب الإجماع فی الطائفه) عن أبی عبد الله علیه السلام(۱) قال علیه السلام:

«مَن ذُکِرنا عِندَه ففاضَت عیناه ولو مِثل جَناح الذُّبابه، غفر الله ذُنوبَه ولو کانت مِثلَ زَبَد البحر»(۲).

هـذه الروایـه صـحیحه السـند وذکرنـا أنّه لاـ إیهـام فی مضـمون الروایه، وأنّ مؤدّاهـا لیس کمـؤدّی صـکوک الغفران النصـرانیّه المسـیحیّه التی تقول: إفعل ما شـئتَ إلی یوم القیامه فإنّک- وإن ساءت عاقبتک- سـیُغفر لک بقتل المسـیح فإنّه قد تسـبَّب بقتله تکفیر ذنوب أَتباعه وهذه عقیده باطله.

ومن البـدیهیّ بین المسـلمین أنّ التـوبه تـوجب محـو الـذنوب لکن من دون کَون التوبه تُغری للوقوع فی المعاصـی ومن الأـمور المسلّمه بین المسـلمین أنّ التوبه بابهـا مفتوح حتّی تبلغ النفسُ التَّراقی من دون اسـتلزامها للإغراء کما لا اغراء فی نصوص التوبه القرآنیّه والروائیّه لأنّها تنضّم إلی مفاد آخر وهو:

((ثُمَّ کَانَ عَاقِبَهَ الَّذِینَ أَسَاءُوا السُّوأَی أَنْ کَذَّبُوا بِآَیَاتِ اللَّهِ))(۳).

فما هو الضـمان أن یعیش أبد الدهر، أو یعیش أکثر عمره فی المعصـیه والفجور والتجرّی علی الله سـبحانه ثمّ یوفّق للتوبه، ولیس هناک من ضمان بأنّه سیتوب إذ قد یفاجأه الموت قبل التوبه.

۱- الروایه صحیحه السند بدرجه عالیه.

۲- وسائل الشیعه ۱۴: باب ۶۶: ۵۰۱ روایه ۱۹۶۹۰.

۳- الروم: ۱۰.

أضف إلى ذلک لساناً أخراً من الآيات الکريمه:

((أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً))(١).

هـذه الآـيه ليست خطاباً فقـط لمن لم يَتُب من الـذين اجترحوا السيئات إذ أنّ اجتراح السيئه وإن کـان يعقبه التوبه بعـد ذلـک، وکانت التوبه تمحو السيئات لکن لا يتساوى ذلک التائب مَحياً ومماتاً وجزاءاً مع من کان طول عمره على الطاعه، والآيه:

((أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ)).

لم تقيد بأنّهم لم يتوبوا أن نجعلهم کالذين آمنوا لا يستوون وکذلک فى دعاء کميل(٢) مثيل لمضمون هذه الآيه الکريمه.

بـاب التوبه مفتوح حتّى آخر لحظه من لحظـات العمر لکن ليس فى التوبه إغراء على المعصـيه لأنّـه لابـدّ من جمع ألسـنه الشـرع وتعاليم الشرع حتّى يتعرّف الإنسان على مراد ومغزى الشارع إذن هذه الروايه تامّه الدلاله صحيحه وعاليه الإسناد.

ووجه المضـمون هو أنّ الانجـذاب لهم عليهم السـلام هو ابتعاد عن الرذائل وعن حضـيض الـدَرکات والمُهلکات والعلو بالنفس إلى أوج الفضائل وذروه المکارم، ومن ثمّ تُغفر ذنوب المنجذب ولو کانت مثل زبد البحر.

الروايه الثانيه

عن عبـد الله بن جعفر الحِميَرى (الفقيه المعروف فى الطائفه، صاحب قرب الإسـناد، وکانت حياته فى الغيبه الصـغرى) عن أحمد بن إسحاق الأشعرىّ (المعروف الجليل، من عمده الطائفه الذى تشرّف برؤيه الحجّه عجّل الله تعالى فرجه الشريف،

١- الجاثيه: ٢١.

٢- ((أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ)).

وهو ممن أبلغ الشيعه بنيابه النائب الأول) عن بكر بن محمّد (نفسه بكر بن محمّد الأزدی الذی مرّ سابقاً ویروی عنه أحمد بن إسحاق لأنه عمَّر طویلًا كما ذكر النجاشیّ) عن الفضیل بن یسار، عن أبی عبد الله علیه السلام:

«تجلسون وتتحدّثون.

فقال: نعم فقال علیه السلام:

إنّ تلک المجالس أُحبّها فأَحْیُوا أمرَنا رَحِمَ الله مَن أحیا أمرنا یا فُضیل مَن ذَكَرَنا أو ذُكِرنا عنده، ففاضت عیناه ولو بمثل جناحِ الذباب، غفر الله ذنوبَه ولو كانت مثل زَبَد البحر»(۱).

ومضمون هذه الروایه عین مضمون الروایه الأولی وللروایه طریقان ولها تتمّه زیادهً عن روایه محاسن البرقیّ، ولها طریق ثالث أیضاً صحیح السند، بنقل الصدوق عن محمّد بن الحسن بن الولید (شیخ الصدوق، ومن عظماء الطائفه) عن الصفّار (محمّد بن الحسن الصفّار) عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمّد مثله.

فهذه الروایه التی وردت بلفظ «كمثل جناح الذباب» مرویه بثلاثه طرق من أعالی الإسناد.

الروایه الثالثه

روایه صحیحه السند، ولها ثلاثه طرق أیضاً أحسن طرقها، الطریق الذی یرویه علیّ بن إبراهیم فی تفسیره، عن أبیه إبراهیم ابن هاشم، عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزین، عن محمد بن مسلم(۲)، عن أبی جعفر علیه السلام.

وهناک طریق لابن قولویه أیضاً.

۱- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۰۱.

۲- هناک سند قبله وهو: الصدوق، عن محمّد بن موسی بن المتوكّل قد ترضّی علیه الشیخ الصدوق، وإلّا لیس فیه توثیق خاص ونحن نستحسن طریق الصدوق، ولا حاجه لذكر ذلک الطریق فی المقام.

وعلى كلّ حال يكفينا طريق عليّ بن إبراهيم، وهو صحيح، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«كان عليّ بن الحسين عليه السلام يقول: أيّما مؤمنٍ دمعت عيناه لقتل الحسين عليه السلام حتّى تسيل على خدَّيه، بوّأه الله غُرَفاً يسكن فيها أحقاباً، وأيّما مؤمنٍ دمعت عيناه حتّى تسيل على خدّه فيما مسّنا من الأذى مِن عدوّنا(۱) بوّأه الله مُبَوّأَ صِدقٍ، وأيّما مؤمنٍ مسّه أذىً فينا فدمعت عيناه حتّى تسيل على خدِّه فيما أُوذي فينا، صَرَف الله عنه وجهَ الأذى، وآمَنه يومَ القيامةِ من سخطه والنار»(۲).

الروايه الرابعه

دأب صاحب الوسائل أن يتعرّض في أوائل كلّ باب للطرق، والروايات الصحيحه الإسناد، ثمّ للموثقه، ثمّ الضّعاف، ثمّ لروايات العامّه أيضاً.

وهذه الروايه من الروايات المعروفه المشهوره، وسندها معتبر، وهو كما يلي:

الصدوق عن محمّد بن عليّ ماجيلوَيه (وقد وثّقه غير واحد من متأخّري الرجاليّين، ومن الأجلاء، وكان له نسبه مع البرقيّ، ومن رواه ومحدّثي قم) عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم صاحب التفسير المشهور، عن أبيه إبراهيم(۳) بن هاشم (الثقه) عن الريّان بن شبيب (ثقه أيضاً)؛ فالروايه صحيحه السند(۴).

۱- فتكون شامله للبكاء على مصاب الزهراء عليها السلام وبقيه الأئمه عليهم السلام وذراريهم أيضاً.

۲- تفسير القمّيّ ۲: ۲۹۱.

۳- إبراهيم بن هاشم: أوّل من نشر أحاديث الكوفيّين في قم، روى عن ستّين رجلًا من أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام من أكابر الثقاه عند المتأخّرين، وأدمَن ابنه عليّ بن إبراهيم الروايه عنه ونقل الآخرين أيضاً عنه فأصبحت جلالته واضحه ولا غبار عليها.

۴- وهو في أمالي الصدوق: ۱۱۲/ ح ۵؛ وفي عيون أخبار الرضا ۱: ۲۹۹.

عن الرضا علیه السلام، أنّه قال:

«یابنَ شَبیب، إن کنتَ باکیاً لشی ءٍ فَابْکِ للحسین بن علیّ علیه السلام، فإنّه ذُبح کما یُذبح الکَبش، وقُتِل معه من أهلِ بیته ثمانیهُ عشر رجلًا، ما لهم فی الأرض شَبیهٌ ولقد بکت السماواتُ السبع والأرَضُونَ لقتله».

(وهناک روایات عدیده بهذا المضمون، أنّ سائر المخلوقات، من السماوات والأرضین والجبال والکائنات بکت الحسین علیه السلام، وبکاء السماء والأرض والحجر والمدر مرویّ بما یزید علی عشر طرق فی کتاب تاریخ دمشق للحاکم ابن عساکر.

وطُرق أخری عامّیه، فضلًا عن الطرق الخاصّه وفضلًا عمّا نستفیده من الآیه الشریفه فی سوره الدخان.

((فَمَا بَکَتْ عَلَیْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا کَانُوا مُنْظَرِینَ))(۱).

فلا یوجد فی القرآن: ما أکلت السماء أو ما نامت السماء الفعل إذا نُفی عن شی ء دلّ علی أنّه من شأنه أن یفعل ذلک، فالآیه لا تنفی الشأنیه بل هی تثبت الشأنیه وتنفی وقوع الفعل فالسماء من شأنها البکاء، وقد بکت مع بقیه المخلوقات علی سیّد الشهداء علیه السلام.

«وقد بکت السماوات السبع والأرضون لقتله».

إلی أن قال علیه السلام:

«یا بنَ شبیب إن بکیتَ علی الحسین علیه السلام حتّی تسیل دموعک علی خدّیک غَفر الله لکَ کلَّ ذنبٍ أذنبتَه، صغیراً کان أو کبیراً، قلیلًا کان أو کثیراً، یا بنَ شبیب، إن سرَّکَ أن تلقی الله عزَّ وجلّ ولاذنبَ علیک

۱- الدخان: ۲۹.

فزُر الحسین علیه السلام، یا بنَ شبیب إن سرّک أن تسکن الغرف المبنیّه بالجنه مع النبیّ وآله صلی الله علیه وآله وسلم، فالْعَنْ(۱) قتله الحسین علیه السلام».

«یا بن شبیب إن سرّک أن یکون لک من الثواب مثلُ ما لمن استشهد مع الحسین علیه السلام، فقل متی ذکرته: یا لیتنی کنتُ معهم فأفوز فوزاً عظیماً(۲) یا بن شبیب إن سرّک أن تکون معنا فی الدرجات العُلی من الجنان، فاحزن لحُزننا، وافرح لفرحنا، وعلیک بولایتنا، فلو أنّ رجلًا أحبّ حجراً لحشره الله معه یوم القیامه»(۳).

هذه بعض الروایات ذکرناها للقارئ الکریم من باب التیمّن والتبرّک، والتی تدلّ علی فضیله واستحباب البکاء علی سید الشّهداء علیه السلام.

۱- اللعن لأعداء الدین هو أحد أقسام الشعائر الدینیّه والحسینیّه، وسیأتی التعرّض لمبحث اللعن فی هذا الکتاب إن شاء اللَّه، فانتظر.

۲- هذه من المستحبات الأکیده، وهو علیه السلام، فی صدد سرد أقسام الشعائر الحسینیه.

۳- الوسائل ۱۴: باب ۶۶: ۵۰۳: روایه ۹۶۹۴.

الجهه السادسه: الشعائر الحسينيّه والضرر

اشاره

البحث فی الجهه السادسه فی الشعائر الحسینیّه، وهی مثار جدل ونقض وإبرام فی السطح العامّ دون الخاصّ وهو بحث الضرر الذی یحصل بسبب الشعائر الحسینیّه وأبرز ذلک فی أقسام العزاء اللطم، اللّدم بشده، والبکاء والصیاح حتّی الإغماء، والضرب بالسلاسل، والتطبیر وإلی غیر ذلک من الأقسام، والجامع فیها هو الضرر الحاصل من جرّاء إقامه العزاء(۱).

فالفهرسه لبحث الضرر.

أوّلاً: فی أنّه هل هو مانع وعائق عن الشعائر الحسینیّه أم لا؟ ویمکن ذکر عدم ممانعته ومعارضته لأقسام العزاء الحسینیّ بثلاثه وجوه (وهذا بحث مطرّد فی مطلق الضرر، ولیس فی خصوص الشعائر الحسینیّه).

۱- فی زمن المرحوم المیرزا النائینیّ رحمه الله ورد إلی العلماء استفتاءات من أهالی البصره حول الشعائر الحسینیّه، وأفتی فیها أکثر العلماء مثل المرحوم النائینیّ والشیخ محمّد حسین کاشف الغطاء، وجمله من مراجع النجف الأشرف وکانت فتوی المیرزا النائینیّ بهذا الصدد بمنزله منشور صناعیّ فتوائیّ أفتی علی غراره وسجّیته تقریباً کافّه تلامیذ المیرزا النائینی. والسیّد الخوئی وتلامیذه أیضاً ذهبوا علی منواله وقد أشار المیرزا النائینیّ إلی نکات، ولعلّ کلامنا یکون کالتحلیل لمبانی المیرزا النائینیّ- لا أنّه لدینا شی ء جدید- عدا ما یُذکر فی فهرسه وتبویب البحث (انظر فتوی المحقّق النائینیّ قدس سره وتعلیقه العلماء علیها حول الشعائر الحسینیّه، فی الملحق المرفق آخر الکتاب).

الوجه الأوّل

قصور عموم ((وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَهِ))(١).

أو عموم حرمه الضرر والإضرار عن تناول إيقاع النفس فى معرض الخطر فى الموارد التى هى مُمضاه من قِبل الشارع.

وهذه المسأله لم تُبحث بشكل مفصّل فى أبواب الفقه ولكن لا بأس من الالتفات إليها.

إنّ عموم حرمه الإلقاء فى التهلكه أو الإضرار لا يشمل موارد إلقاء الإنسان نفسه فى معرض قد يؤدّى به إلى تلف عضو، أو قد يؤدّى به إلى الهلكه لكن فى سبيل فضيله دينيّه، أو من أجل السلوكيه المُمضاه من قِبل الشارع وعدم الشمول إمّا قصوراً أو- لو كان شاملاً- فهو مخصَّص بهذا المورد هذا ملخّص الوجه الأول.

الوجه الثانى

عدم إزاله الضرر الشخصيّ لأحكام الشعائر الحسينيّه، وهو ما ذكرناه فى الفصل الأوّل فى الجهات العامّه فى بحث عموم الشعائر الدينيّه من أنّ مبنى مشهور الفقهاء والعلماء أنّ قاعده «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام» حاكمه على الأدلّه الأوّليّه وهى لبّاً من باب التزاحم لا من باب التخصيص.

وقد اتّفق الفقهاء على أن ليس أىّ درجه من الضرر أو الحرج أو بقيه العناوين الثانويّه تُزيل كلّ حكم من الأحكام الشرعيّه الأوّليّه وإن بلَغت أهميّه الحكم إلى درجه قصوى ليس الحال كذلك مثلاً الحرج والضرر الذى يُزيل وجوب

١- البقره: ١٩٥.

الوضوء هو غير الحرج والضرر الذى يزيل حرمه أكل المَيته. فاختلاف مستويات ودرجات الضرر أو الحرج الرافع للأحكام الأوّليّه هو من متفرّعات مبنى مشهور الفقهاء والأُصوليّين(۱).

بل سواء بنينا على مبنى المشهور فى «لا ضرر» أو على المبنى غير المشهور(۲) على كلا التقديرَين يمكن أن نستدلّ على أنّ الشعائر الحسينيّه من حيث الأهميّه فى أقسامها تفوق أهميّه دفع الضرر بشواهد مسنده روائيّه وغيرها، بل عند بعضهم أن الضرر وإن بلغ درجه التلف العضوىّ أو تلف النفس، فهو لا يغيّر حكم الشعائر(۳).

يتّضح من ذلك أنّ الضرر الذى يرفع أهميّه الشعائر الحسينيّه ليس هو الضرر اليسير أو المتوسط وذهب بعض الأعلام إلى أنّ الضرر لو كان على المذهب فله صلاحيّه أن يزيل رسماً أو قسماً أو لوناً أو طريقه من رسوم أو أقسام أو ألوان أو طرق الشعائر الحسينيه أما الضرر الشخصىّ – وإن بلغ لحدّ النفس – فليس بمزيل للشعائر.

هذا هو الوجه الثانى فلابدّ من تناسب الضرر مع حجم أهميّه الشعائر الحسينيّه ليمكنه أن يزيلها وإلّا فإنّ الضرر الشخصىّ على اختلاف درجاته ليس بمزيل ولا مؤثّر على الشعائر الحسينيّه هذا الوجه الثانى.

۱- على عكس ما ذكره الميرزا النائينىّ مع أنّ فتواه هذه الشهيره، المعروفه، التاريخيّه، فى بحث الضرر فى العزاء الحسينى مبنيّه على نفس مسلك مشهور الفقهاء، ممّا يدل على أنّه ارتكازاً يختار مسلك المشهور.

۲- سواء بنينا على مسلك المشهور، أو على مسلك المحقّق النائينىّ، أى ولو قلنا «لا ضرر ولا حرج» لبّاً مخصّصه، أيضاً فالمحقّق النائينىّ يعترف أن ليس أى ضرر أو أىّ حرج فى أىّ درجه رافع لكلّ حكم ولو بَلغ من الشدّه والأهمّيّه بل الضرر المناسب له.

۳- هذه هى فتوى بعض العلماء ومنهم: الشيخ خضر بن شلّال المعروف، وهو من تلاميذ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وتلاميذ السيّد بحر العلوم وله مقام خاص، وقد نُقل قبره الشريف من حىّ العماره فى النجف الأشرف إلى وادى السلام، ووضعوا له ضريحاً خاصّاً، وله كتاب أبواب الجنان.

الوجه الثالث

دعوى انتفاء الضرر موضوعاً، فلا رافع لحكم الشعائر التى تعنون فى الأقسام المختلفه المرسومه قديماً وحديثاً ولا تجرى فيها قاعده الضرر لانتفاء الموضوع من الأساس، لأنّ الضرر بحسب التحليل الشرعى لا يتناول- ابتداءً- مثل هذا الدرجات من النقص كما لا يسبّب شيئاً من النقص على المذهب.

وهذا الوجه يختلف عن الوجهَين السابقَين فدليل الضرر من رأس لا يتناول الشعائر الحسينيّه من البدايه نظير موارد عديده، مثل عمليّه جراحيّه يُجريها الإنسان لغرض معين فلا يُقال أنّ شقّ البطن مثلاً نوع من الضرر الوارد المحرّم بل هو نوع من المعالجه ومثلًا الحجامه فى الرأس، أو فى البدن تعتبر نوع من المعالجه فدعوى الضرر من الأصل هو أول الكلام. وكلّ من الوجه الثانى والثالث أفاض فيه الكثير من العلماء ومع ذلك سنوضّحه إجمالاً.

تفصيل الوجه الأوّل

اشاره

والأهمّ فى بيان عدم ممانعه ومعارضه الضرر للشعائر الحسينيّه هو الوجه الأوّل، لأنّه ينطوى على بيان قاعده فقهيّه مرتكزه لدى علمائنا فى الأبواب المختلفه إلا أنّها لم تعنون كقاعده بإطار مستقل، وهى:

قاعده معرضيّه الهلكه فى سبيل الفضيله

اشاره

أى ما نريد دفع ممانعته للشعائر الحسينيه هو الضرر البالغ إلى إزهاق النفس وجعل النفس فى معرض الهلكه والتلف، إذا كان فى سبيل فضيله من الفضائل الدينيه، فالإقدام على ذلك الفعل الذى يعرّض النفس لتلف عضوٍ، أو تلفها هى، وإقحام النفس فى ذلك الفعل، ليس مشمولاً لعموم حرمه قتل النفس، أو إلقاء النفس فى التهلكه، ولا مشمولاً لعموم حرمه الضرر أيضاً.

ولابدّ من توضيح صوره الفرض (الموضوع) أوّلاً؛ ثمّ نقيم الدليل (على المحمول) بعد ذلك.

فرض القاعده هو أن يُقدِم الإنسان على فعل فيه معرضيّه التلف (وليس حتميّه التلف): تلف عضو، أو تلف النفس، وكان ذلك الفعل ذاته لا ينفكّ عن الإيصال إلى فضيله دينيّه أو عقليّه راجحه عند الشارع.

الوقوع فى ذلك الفعل وإن أدى إلى تلف عضو أو تلف النفس، ليس مشمولاً لعموم حرمه إقدام النفس على الضرر، بل هو مشمول لمديح تلك الفضيله الشرعيّه أو العقليّه.

هذه هى الدعوى فى مفاد القاعده ولنذكر بعض كلمات الفقهاء فى مسائل مشابهه كى يندفع استغراب ذلك وهو بالأحرى استدلالٌ على القاعده:

الشاهد الأول

ملاك الدفاع عن النفس والمال: ما ذكروه فى باب الدفاع عن النفس فى كتاب الحدود أنّ الدفاع على ثلاثه أقسام: إمّا عن النفس، أو عن العِرض، أو عن المال وكلّ قسم من هذه الاقسام إمّا أن يكون الدفاع مع ظنّ السلامه، أو الاطمئنان إلى السلامه أو مع احتمال التلف.

أمّا الدفاع عن النفس ففى كلّ الشقوق الثلاثه يكون واجباً فمع ظنّ السلامه، ومع الاطمئنان إلى السلامه فواضح، مثل الدفاع فى مقابل سارق أو قاطع طريق أو غاصب، أو وأمّا مع احتمال التلف فيجب أيضاً لأنّه لا يجوز تسليم النفس إلى الهلكه بل قال البعض: مع ظنّ التلف والاطمئنان بالتلف لا يجوز التسليم أيضاً وهذا هو الصحيح فلا يجوز الإعانه على النفس، فلابدّ من المعارضه والمقاومه نظير بعض التقريبات فى وجوه واقعه كربلاء، فلا يجوز التسليم.

هذا بالنسبه للدفاع عن النفس.

وبالنسبه للدفاع عن العِرض مع ظنّ السلامه، والاطمئنان إلى السلامه أيضاً فقد قالوا بالوجوب أمّا مع احتمال التلف، فبعضٌ قال: يُلحق بالنفس فيجب.

وبعض قال بالعدم وأنّه رخصه غير عزيمه.

على كلّ حال، إتّفق الجميع على جواز المدافعه والوقوع فى الدفاع وإن احتمل التلف.

أمّا الدفاع عن المال فالمنسوب الى الأكثر الرخصه مع ظنّ السلامه والاطمئنان إليها، ولم يوجبه أحد إلّاإذا كان مالاً خطيراً.

ونُسب إلى الأكثر أيضاً جواز المدافعه وإن احتمل المعرضيّه والوقوع فى العطب والتلف.

فالأكثر ذهب إلى جواز الدفاع عن المال، وقد ورد الدليل عن أحدهما عليهما السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال:

«مَن قُتل دون ماله فهو شهيد».

وقال عليه السلام:

«لو كنتُ أنا لتركتُ المال ولم أُقاتل»(۱).

وعن أبى مريم عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«مَنْ قُتل دون مَظلَمتِه فهو شهيد.

ثم قال:

۱- الفقيه ۴: ۹۵؛ وسائل ۱۸: باب ۴ من ابواب الدفاع: ۵۸۹: ۱- ۲.

يا أبا مريم هل تدرى ما دون مظلمتِه؟.

قلتُ: جُعلت فداك الرجل يُقتَل دون أهلِه ودون ماله وأشباه ذلك فقال:

يا أبا مريم إنّ من الفقه عرفانَ الحق»(۱).

ففى هـذه الروايه الشـريفه دلاله واضـحه، أن الدفاع دون المال والأهل أمر راجح بل يصل ثوابه إلى درجه عاليه فى صوره التلف والـدفاع عن المال والأهل هو أدنى درجات الـدفاع فكيف بنصـره الحق، والدفاع عن المبادئ الإسـلاميه العليا، فى حاله تهديدها بالخطر أو الإندراس.

ففى الصوره الثـالثه من الـدفاع عن المـال يجوز المـدافعه ولو مع احتمـال التلف وتمسّـكوا بإطلاـق روايه معتبره عن المعصومين عليهم السلام، عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم:

«مَن قُتل دون ماله، فهو شهيد».

وهذا النصّ مروى بإسناد معتبر فى أبواب الحدود فى كتاب الوسائل، باب الدفاع.

ويشمله الدليل:

«مَن قُتل دون ماله فهو شهيد».

فنسـتخلص من هـذا الفرع الـذى أفتى به الفقهـاء أنّ الـدفاع نوع من الغيره والإباء باعتبار أنّ غيره المؤمن تمنع من تحمّل الظلامه وتمنع من الخنوع والذلّ فى إباء الشرع الحنيف للمسلم والمؤمن.

«مَن قُتل دون مظلمته فهو شهيد».

وهـذا التعبير فيه إشـعار بـالعلّه مع كون المظلمه هى مـال، ليس من جهه رجحـان المـال، إذ أين النفس من المال؟ إذ لو كان من باب التزاحم بين المال والنفس، لحُرم

۱- الكافى ۵: ۵۲.

حینئذ ولَما ساغ وجاز لأنّ المال مهما عظم لا یصل إلی أهمیّه النفس لاسیّما أنهم لم یقیّدوا المال بکونه خطیراً.

وقد نُسب إلی الأکثر التمسّک بعموم.

«مَن قُتل دون ماله فهو شهید».

والعموم یتناوله کما هو الصحیح، لکن لیس من باب تزاحم حفظ المال وحفظ النفس.

فالنفس هی المعیّنه للحفظ، والواجب حفظها بل یُعاقب إذا لم یحفظها، ولا یمکن جعله فی عداد الشهداء.

بل هو من باب الدوران بین حفظ النفس أو حفظ الفضیله وهی الإباء وعدم الذلّ وعدم الخنوع وهو نمط من إنکار المنکر لذلک فإنّ من قُتل دون ذلک فهو شهید وهذا الفرق یوقفنا علی فتاوی الفقهاء فی باب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، أنّه من قُتل فی سبیل إنکار منکر أو فی طریق أمرٍ بمعروف (بتفصیل مذکور فی محلّه من جهه نوع المنکر ونوع المعروف ودرجتهما) لا یُعدّ مخالفاً شرعاً فالضرر إذا ترتّب فی الجمله علی هذا الواجب، لا یعنی أن ما فعله کان غیر سائغ وغیر جائزٍ لما قرّرنا وبیّنا، أن مشهور الفقهاء علی أنّ قاعده «لا ضرر»، رافعه من باب التزاحم ولیس من باب التخصیص فهی رافعه للتنجیز والعزیمه، لا أنّها رافعه لشرعیّه الحکم من أساسه.

وهذا فرع آخر، فی باب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر ذکرناه علی نحو الاجمال.

هذا هو الشاهد الأول لقاعده معرضیّه الهلکه فی سبیل الفضیله.

الشاهد الثانی

ما سیأتی فی الوجه الثانی(۱) من ورود جمله من الروایات المعتبره فی أبواب المزار المعتضده بسیره الطائفه فی عصر الأئمه علیهم السلام، الدالّه علی ندب زیاره الحسین علیه السلام والحثّ علی ذلک ولو فی ظروف الخوف علی النفس أو العرض أو المال، وقد استظهر منها جمله من الأعلام عمومَ جواز الإقدام مع الخوف والرجحان فی مطلق أفراد الشعائر الحسینیّه، وسیأتی تقریر ذلک.

الشاهد الثالث

المصادر التی ذکرناها فی البحث الروائیّ للبکاء أوّلها قصّه یعقوب فی سوره یوسف.

((وَتَوَلَّی عَنْهُمْ وَقَالَ یَا أَسَفَی عَلَی یُوسُفَ وَابْیَضَّتْ عَیْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ کَظِیمٌ (۸۴) قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْکُرُ یُوسُفَ حَتَّی تَکُونَ حَرَضًا أَوْ تَکُونَ مِنَ الْهَالِکِینَ))(۲).

فواضح من الآیات أن النبیّ یعقوب علیه السلام حزن حزناً شدیداً، وهو فضیله التشوّق من نبیّ لآخر لا إلی جهه البنوّه فقط وإلّا فإنّ بقیه أولاد یعقوب بنون أیضاً وإنّما من جهه تشوّق النبیّ لنبیّ آخر وحبّ فی الجمال المجسّم فی ذلک النبیّ الآخر فإیقاع النبیّ یعقوب نفسه فی الحُزن مع أنّه حینما اشتدّ به الحزن والأسی انتقده الآخرون حتّی أهله وبنوه ولکن فی تصوّرهم الخاطئ أنّ هذا الفعل یؤدّی به إلی أن یکون حرَضاً أو یکون من الهالکین.

((وَابْیَضَّتْ عَیْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ کَظِیمٌ)).

۱- تقرأه ص ۳۱۶ فما بعد من هذا الکتاب.

۲- یوسف: ۸۴- ۸۵.

وفى البكـاء الشديـد والحزن المسـتمر، معرضـيّه تؤدى إلى الحَرَض أو إلى الهلاـك وبعـد ذلك، حصل بياض العينين فعلاً، وقد عميت العين.

ومع ذلك يقرّر القرآن قول يعقوب، وهو قول نبىّ من الأنبياء أن هذا أمرٌ فضيلىّ، وليس بأمر مذموم.

والحاصل أنّ إيقاع النبىّ يعقوب نفسه فى هذه المعرضيّه ليس فيه أيّه حريجه، بل بالعكس كان ذلك منه فضيله.

((وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ)).

ومن ثَمّ، أعطى يوسف عليه السـلام، قميصه لأخوته كى يسلّموه لأبيهم ليرتـدّ بصـيراً فهذا فعلُ نبىٍّ مقرّر من الشـريعه الإسـلاميّه وليس فعلاً منسوخاً، بل فعلٌ مقرَّر عُدّ قدوه لنا، كما قال تعالى فى ذيل سوره يوسف:

((لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِى الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ))(١).

ومن ثمّ استشهد به السجّاد عليه السلام.

وهذا الشاهد مطابق تقريباً لنفس الفرض الذى نريد الوصول له، وهو أنّ البكاء نوع من الفضيله.

نفس بكـاء يعقـوب على يوسـف فيه تـدليل على عظمه النبوّه فى خصوص يوسف وعظمه النبوّه بصوره عـامّه، وليكون نوعـاً من التنبيه والإشاره للأسباط من بنى يعقوب على مقام النبوّه ثمّ لينتشر فى نسل بنى إسرائيل.

فإلقـاء النـبىّ يعقوب نفسه فى معرضـيّه التلف، أو تعريضه لأشـرف وأكرم عضو من أعضـاء الإنسـان- وهو العين- للتلف أوضـح دليل على المطلوب.

١- يوسف: ١١١

ونظیره ما ذکرناه عن النبیّ شعیب مُسنَداً فی کتاب علل الشرائع(۱)، أنّه بکی من خشیه الله فعمیت عینه، ثمّ ردّ الله علیه بصره، ثمّ بکی من خشیه الله، فعمیت، ثمّ ردّ الله علیه بصره (مع التسلیم بأنّ البکاء الشدید هو فی معرضیّه العمی للعین) وهذا فعل نبیّ من أنبیاء الله عزّ وجلّ.

ونظیر ذلک منقول عن أبی ذر أنّ أباذر عمی فی آخر حیاته لطول سجوده.

وهذا الفعل قد أُثِرَ أیضاً فی ترجمه عدید من الأصحاب فی عهد الأئمّه علیهم السلام أو أصحاب أمیر المؤمنین علیه السلام وهی سیره کثیر من أهل التقوی والورع والمهمّ من ذلک أنّ هذا الفعل کان علی مسمع ومرأی من الأئمّه علیهم السلام وقد اشتهر أنّ إطاله السجود تؤدّی فی جمله من الأحیان إلی عمی العین أی یکون الساجد فی معرض ذلک لکن لا یکون ملوماً ولا مذموماً.

الشاهد الرابع

بکاء الإمام زین العابدین علیه السلام المستمرّ والدائم علی أبیه الحسین علیه السلام ففی الصحیح الی العباس بن معروف عن محمد بن سهل البحرانی [النجرانی]- المستحسن حاله- یرفعه الی أبی عبدالله علیه السلام فی حدیث:

« وأمّا علیّ بن الحسین علیه السلام فبکی علی الحسین علیه السلام عشرین سنه أو أربعین سنه، ما وضع بین یدیه طعام إلّا بکی، حتّی قال له مولی له: إنّی أخاف علیک أن تکون من الهالکین! قال: «إنّما أشکو بثّی وحُزنی إلی الله وأعلَم من الله مالا تعلمون، إنّی لم أذکر مصرع بنی فاطمه إلّا خنقتنی لذلک عَبره»(۲).

۱- علل الشرایع ۱: ۷۴

۲- وسائل الشیعه ۳: ۲۸۱ أبواب الدفن باب ۸۷؛ حلیه الأولیاء ۳: ۱۳۸.

وفی الصحیح الی أبی داود المسترقّ، عن بعض أصحابنا، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال:

«بکی علیّ بن الحسین علی أبیه حسین بن علیّ علیه السلام عشرین سنه أو أربعین سنه، وما وُضع بین یدیه طعاماً إلاّ بکی علی الحسین علیه السلام حتّی قال له مولی له، جعلت فداک یابن رسول الله».

ثم ذکر نفس الروایه السابقه(۱).

وروی ابن قولویه بسند صحیح إلی إسماعیل بن منصور، عن بعض أصحابنا، قال: أشرَفَ مولی لعلیّ بن الحسین علیه السلام وهو فی سقیفه له ساجد یبکی، فقال له: یا مولای یا علیّ بن الحسین أما آن لحزنک أن ینقضی، فرفع رأسه إلیه وقال:

«ویلک أو ثکلتک أمّک والله لقد شکی یعقوب إلی ربّه فی أقلّ ممّا رأیت حتّی قال: یا أسفی علی یوسف، إنّه فقد ابناً واحداً، وأنا رأیت أبی وجماعه أهل بیتی یُذبَحون حولی» الحدیث(۲).

وکان علیه السلام إذا أخذ إناءً یشرب ماءً بکی حتّی یملأها دمعاً، فقیل له فی ذلک، فقال:

«وکیف لا أبکی وقد مُنع أبی من الماء الذی کان مطلقاً للسباع والوحوش»(۳).

وما نقل فی هذا الصدد الکثیر(۴) عن شدّه بکاء السجاد وخوف أهل بیته

۱- کامل الزیارات: ۱۰۷: باب ۳۵، ح ۱.

۲- کامل الزیارات: ۱۰۷ باب ۳۰، ح ۲؛ والبحار عنه ۴۶: ۱۰۹.

۳- المناقب ۴: ۱۶۶.

۴- البحار ج ۴۶ تاریخ علیّ بن الحسین علیه السلام: ۱۰۸؛ حلیه الأولیاء ۳: ۱۳۸؛ مناقب ابن شهر آشوب ۳: ۳۰۳.

وعشيرته وبنى هاشم عليه وكذلك اشتدّ خوف عامّه المسلمين عليه لشدّه بكائه على أبيه الحسين وقد نُقل أنّه عليه السلام بكى حتّى خيف على عينيه(۱)، وهو عليه السلام يحتجّ بفعل يعقوب فكيف يكون هذا الفعل محرّماً بل إنّما يعتبر فضيله ومكرمه.

ونظيره إغماء الرضا عليه السلام مرّتين فى إنشاء دعبل قصيدته التائيه المشهوره(۲) وقد مرّ وجه الاستشهاد:

«أنشد دعبل فلطمت النساء وجوههن وعلا الصراخ من وراء الستر، وبكى الرضا عليه السلام حتّى أغمى عليه مرّتين»(۳) .

وظاهر أنّ البكاء بهذه الشده اختيارى والإغماء ليس بالشى ء غير محتمل الخطر وقد ثبت علميّاً أنّ فى الإغماء معرضيّه الموت فالإغماء معروف قديماً وحديثاً، وهو فعل غير مضمون السلامه، وفى معرض الهلكه كما حصل لهمّام عندما سمع صفات المتّقين من سيّدهم أمير المؤمنين عليه السلام.

الشاهد الخامس

إغماء أمير المؤمنين والأئمّه عليهم السلام فى البكاء وهذا ممّا استفاض نقله فى كتب السير والتاريخ من العامّه والخاصّه والروايات الوارده فى ذلك، سواء الروايات الحديثيّه أو التاريخيّه، مجموعها موجب للاستفاضه أو الوثوق مضافاً إلى وجود سيره متشرعيّه بذلك مقرّره على مسمع ومرئ من النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم والمعصومين عليهم السلام مع أنّ فيه معرضيّه الخطر من تلف النفس.

۱- المناقب ۴: ۱۶۶، عن حليه الأولياء.

۲- ومطلعها: مدارسُ آياتٍ خَلتْ من تلاوةٍ ومنزلُ وحى مُقفرُ العرصات

۳- عيون أخبار الرضا ۲: ۲۶۳.

الشاهد السادس

شاهد آخر عن أمیر المؤمنین علیه السلام- ذکرناه سابقاً- عندما أغار جیش معاویه علی الأنبار، فخطب خطبته المعروفه یستحثّ فیها أهل الکوفه للقتال ذکرها ابن الأثیر والطبریّ فی کتابیهما، ووردت فی کتاب الغارات لابن إسحاق الثقفی أیضاً.

ومحلّ الشاهد من الخطبه هو:

« وهذا أخو غالب، قد وَرَدت خیلُه الأنبارَ، وقد قَتَل حَسّان بن حَسّان البکریّ، وأزال خیلَکم عن مسالِحها، ولقد بلَغنی أن الرجُل منهم کان یدخل علی المرأهِ المُسلمه والأخری المعاهِده، فینتَزِع حِجلَها وقَلْبها وقلائِدَها ورُعُثَها ما تمتنع منه إلّا بالاسترجاع والاسترحام، ثمّ انصرفوا وافِرین ما نال رجلاً منهم کَلَمٌ، ولا أُریق لهم دم فلو أنّ امْرِءاً مسلماً مات من بعد هذا أَسفاً ما کان به مَلوماً بل کان به عندی جدیراً»(۱).

۱- نهج البلاغه ۲: ۷۴. - وبحار الأنوار ج ۸ من الطبعه الحجریه، باب ما جری من الفتن: ۶۷۹ س ۳۴. - الغارات ۲: ۴۶۴. - أحمد زکی صفوت فی جمهره خطب العرب ۱: ۲۳۹- ۲۴۲. - وأبو الفرج الأصفهانی فی الأغانی ۱۵: ۴۳ تحت عنوان ذکر الخبر فی مقتل ابن عبید اللّٰه بن العباس. - ورواها الجاحظ فی البیان والتبیین ۲: ۳۹- ۴۲ طبعه الرحمانیه بمصر سنه ۱۳۵۱ ه. - الکافی ۵: ۸۹ فی کتاب الجهاد باب فضل الجهاد مسنده، وهی غاره سفیان بن عوف الغامدیّ علی الأنبار. - ومعانی الأخبار: ۳۰۹. - وابن أبی الحدید ۱: ۱۴۱ وقال: هذه خطبه من مشاهیر خطبه علیه السلام قد ذکرها کثیر الناس ورواه أبو العباس المبرّد فی أوّل الکامل. - والطبری فی ضمن ذکره لأحداث سنه ۳۹ ه، ومصادر أخری غیرها.

لو لم یکن الموت اختیاریّاً لما کان هناک وجه لنفی اللوم، إذ لو کان موتاً عفویّاً، غیر اختیاریّ بل من الکمـد والأسف، من شدّه التأسف، حیث إنّ الـذمّ والمـدح إنّما یتوجه علی الفعل الاختیاریّ القریب أو البعید أو علی الأقلّ تکون مقدماته اختیاریّه، فلو أنّ الإنسان یتأثّر لأجل الغیره الدینیّه، ویشتدّ تفاعله، ویزداد ویتحسَّس، حتّی لو علم أن هذا الحماس سوف یؤدی به إلی الهلاک.

«ما کان به ملوماً، بل کان به عندی جدیراً».

بالإضـافه إلی ذلـک فإنّ هـذا هو حکمٌ عقلیّ أیضاً فالعقل یقضـی إذا کانت المقـدمات البعیـده اختیاریه فی الفعل فإنّه حین یقع الإنسان فی دائره الفعل یصـبح غیرَ اختیاریّ لکنّ مقدّماته البعیده اختیاریه فإذا وقع الإنسان فی معرضـیّه التلف لا یُعدّ عند العقلاء مذموماً فعباره:

«ما کان به ملوماً، بل کان به عندی جدیراً».

من باب الجداره والاقتضاء العقلیّ والحمیّه الدینیّه.

الشاهد السابع

ما هو معروف فی خطبته علیه السلام فی وصف المتّقین لمّا طلب منه همّام ذلک.

وبعد تمام الخطبه، صعق همام بن عبّاد(۱) صعقهً کانت نفسه فیها، فقال علیه السلام:

۱- نهـج البلاغه ۱۰: بـاب ۱۸۶: ۱۴۹. والکـافی ۲: ۲۲۷؛ ینـابیع الموده: ۴۱۷؛ والمسـتدرک لکـاشف الغطاء: ۶۳؛ ومصـادر نهج البلاغه ۳: ۶۵؛ مطالب السؤول ومصباح البلاغه ۳: ۲۷۴ عن الصواعق المحرقه لابن حجر؛ منهاج البراعه ۱۲: ۱۶۰.

أَمَا والله لقد كنتُ أخافُها عليه- أخاف عليه، ليس من باب العلم اللّدنّىّ، إنّما من باب العلم العقلائىّ الحاصل من الحاله المعتاده، الذى هو علم ظاهرىّ، وهو محلّ التكليف.

إقدامه على فعل فضيلىّ وهو شده الخشيه من الله سبحانه إلى أن يُصعق، إنّما حصل من شدّه التأنيب والخوف والخشيه من الله سبحانه.

ثمّ قال عليه السلام:

هكذا تصنع المواعظُ البالغهُ بأهلها.

فقال له قائل: فما بالك يا أمير المؤمنين فقال عليه السلام:

وَيْحَكَ إنّه لكُلِ أَجَلٍ وقتاً لا يعدوه، وسبباً لا يتجاوزه(۱).

هذه حاله فضيله مثل أن يبرز للجهاد الذى هو ميدان فضيله وكمال، وهى نوع من التسبيب ونمط من الموت فى سبيل الله، وهذا تقريب آخر لمفاد الروايه والخطبه، وهو أن المدّعى فى هذه المسأله هو أنّ الموت فى الجوانب الفضيليّه هو نوع من الموت فى سبيل الله عقلاً وشرعاً إذا كان الفرض أنّ الموت فى طريق فضيله من الفضائل الشرعيّه الراجحه.

الشاهد الثامن

الاستشهاد بفعل الزهراء عليها السلام وشدّه بكائها.

وإن كان سبب شهادتها هو كسر الضلع وإسقاط الجنين كما تشير إلى ذلك النصوص الكثيره لكن، كان بكاؤها عليها السلام الشديد فى معرضيّه التلف أيضاً.

۱- أشرنا إلى المصادر المختلفه لهذه الخطبه فى الهامش السابق، فليراجع.

الشاهد التاسع

فِعْلُ الرَّباب- زوجه الحسين عليه السلام-(١) فی عدم استظلالها بسقف بعد شهاده الحسین علیه السلام فی القرّ والحرّ وعدم الاستظلال بهذا الوصف مع الاستمرار بالبکاء هو فی معرضیّه الهلاک والتلف إلی أن توفیت کَمَداً، ومع ذلک لم یردعها السجاد علیه السلام وأقرّها علی فعلها، فیعتبر ذلک إمضاءً من المعصوم علیه السلام علی جواز ذلک الفعل.

ویؤیّد المقام ما ذُکر فی کتب السیر والتواریخ والمقاتل من ترک الحسین لشرب الماء کمؤیّد، حینما خاطبه أحد الأعداء: قد هُتک حرمک فترک الماء لکی یُظهر أنّ غیرته علیه السلام وحمیته علی حرمه وعیاله یضحّی من أجلها بأغلی الأثمان، حتّی ولو بترک شرب الماء الذی کان فیه حیاته آنذاک، وکذلک موقف العبّاس بن أمیر المؤمنین علیه السلام یوم عاشوراء وعدم شربه للماء.

شواهد أخری

نعم هذه الموارد أو الشواهد العدیده تدلّ علی المطلوب أوضح دلاله ویمکن للإنسان جمع شواهد ومؤیّدات أخری أیضاً مثل:

«ولأبکینّک بَدل الدموع دماً».

الوارده فی زیاره الناحیه؛ ومفادها ظاهر ودالّ علی المطلوب فی المقام، ومثل ما ورد عن السجاد علیه السلام فی خطبته عند دخولهم المدینه:

«أیّ قلبٍ لا یتصدّع لقتلهِ یا لها مِن مصیبه ما أعظمها وأوجعها وأفجعها وأقضّها وأمّرها»(٢).

١- لواعج الأشجان (السید محسن الأمین): ٢٢٣.

٢- بحار الأنوار ۴۵: ١۴٨؛ وبعض العبارات فی کتاب مثیر الأحزان: ١١٣.

والاستشـهاد به لما یعمّ الشـعائر الحسـینیّه وغیرها فیستشهد به فی مطلق الإقدام علی فعلٍ فی معرضیّه التلف إذا کان الفعل لفضیله دینیّه کی یکون راجحاً.

علی کـلّ حـال فـإنّ المتصـفّح لفروع عدیـده فی الفقه، أو أبواب الأخلاق الممـدوحه، یری أنّ جامع هـذه الموارد هو أنّ الفعل الفضـیلیّ والسـلوک الکمـالیّ إذا أقـدم علیه الإنسان وکان فیه معرضـیّه للخطر، فلا مَلامه عقلیّه فی البین؛ بل علی العکس یکون محلاً للمدیح العقلیّ والمدیح الشرعیّ، کما ظهر من هذه الشواهد أو المؤیّدات المُستخلَصه.

وهـذا البحث أعمّ من بحث الأـمر بـالمعروف والنهی عن المنکر لأـنّ مَنْ یموت فی سبیـل فضـیله، إنّمـا یحـاول فی الواقع إظهار وتثبیت تلک الفضیله فی المجتمع، علی غِرار مفاد الحدیث النبویّ المستفیض بین الفریقَین:

«مَن سنّ سُنّهً حسنهً فله أجرُها وأجرُ مَن عمل بها إلی یوم القیامه مِن غیر أن ینقص مِن أُجورِهم شی ء»(۱).

فتکون نوعاً من السنّه وإجراءاً لتلک الفضیله التی مات هو دونها أی أنّ نفس الفضیله سوف تُسنّ فی المجتمع.

تفصیل الوجه الثانی

اشاره

عدم إزاله الضرر الشخصیّ لحکم الشعائر بناءً علی التمسّک بحرمه الضرر کرافع للأحکام الأوّلیّه.

وقد مرّ بنا أن طروّ قاعده «لا ضـرر» علی الشـعائر الدینیّه- ومنها الشعائر الحسینیه- لیس بأیّ درجه کان، لأنّ المفروض أنّ الضرر إنّما یرفع الحکم أو تنجیزه علی الاختلاف بین المشـهور وغیره عنـدما یکون ملاک الحکم بـدرجه مناسـبه له لا أیّ ضـرر یسـیرٍ یسبب رفع عموم الأحکام ومن ثمّ الآیه الکریمه:

۱- الکافی ۵: ۹/ روایه ۱.

((إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَهَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ))(۱).

أنّ درجه الضرر والاضطرار هی الإشراف علی الموت بخلاف الضرر والحرج فی الوضوء.

سواء علی مسلک المحقق النائینی فی رفع الاضطرار من باب التخصیص، أو علی مسلک المشهور وهو من باب التزاحم وهو الصحیح والتزاحم یتطلّب مِلاكَین متقاربَین والملاک الیسیر لا یُدافع الملاک المهمّ والمصلحه الیسیره لا تُدافع المصلحه الجلیله إذا اتّضح ذلک، فتقرّر أنّ الملاک والمصلحه فی نظر الشارع فی الشعائر الحسینیّه أهمّ بکثیر من تلف عضو أو معرضیته لذلک(۲) (انظر فتوی المحقّق النائینیّ قدس سره وتعلیقه العلماء علیها حول الشعائر الحسینیّه، فی الملحق المرفق آخر الکتاب)(۳).

فالمصلحه والأهمیه فی الشعائر الحسینیّه تفوق قاعده «لا ضرر» فی الضرر الشخصیّ أو ضرر تلف العضو والوجه فی ذلک إجمالاً أنّ بقاءها إبقاء للدین الحنیف

۱- النحل: ۱۱۵.

۲- وکما ذکرنا علی فتوی بعض الفقهاء، کالشیخ خضر بن شلال (الذی کان هو محدّثاً وفقیهاً مقدّساً من تلامیذ الشیخ جعفر کاشف الغطاء ومن تلامیذ السیّد بحر العلوم أیضاً) حیث أفتی فی کتابه أبواب الجنان ص ۳۹: بأنّ أهمیّه الشعائر الحسینیّه بالنظر الشرعی، تفوق حتّی ضرر النفس وتقدّم فیما سبق أنّ المیرزا القمّیّ- صاحب القوانین- فی جامع الشتات ۲: ۷۷ الطبعه الحجریّه القدیمه، أدرج إقامه الشعائر الحسینیّه فی باب الجهاد، وهذا یقضی بأنّ المرتکز عند المیرزا القمّیّ کون باب الشعائر الحسینیّه- أی إعلان الشعائر وإقامتها- متّحداً ملاکاً مع باب الجهاد وسیأتی بیان الأدلّه تباعاً وذکر غیر واحد من الفقهاء ومراجع النجف الأشرف فی فتواه التی شابهت فتوی المحقّق النائینی رحمه الله ومنهم الشیخ محمّد حسین کاشف الغطاء وغیر أنّ الإقدام والمعرضیّه لتلف العضو فی جمله من الشعائر الحسینیّه کالزیاره، لیس محرّماً بل راجحاً بل بعضهم تصاعد إلی معرضیّه تلف النفس.

۳- ص: ۳۸۱ من هذا الکتاب.

كما هو مقتضى الحديث النبوىّ:

«حُسينٌ مِنّى وأنا مِن حُسين»(۱).

الشعائر الحسينيّه أهمّ ملاكاً من الضرر الشخصىّ

ولابدّ من تفصيل الأدلّه فى تفوّق أهميّه المصلحه فى الشعائر الحسينيّه على الضرر فى تلف العضو أو النفس.

ولنـذكر مقـدّمه تاريخيّه لها علاقه بالمقام، وهى أنّ من الثابت تاريخيّاً أنّ قبر الحسين عليه السلام تعرّض للهـدم عدّه مرات(۲)، حيث هدمه المنصور الدوانيقىّ، ثمّ هدمه هارون العبّاسىّ، وقطع السدره(۳) التى كانت علامةً على القبر ثمّ هدمه مره أخرى بعد تجديد بنائه.

ثم بُنى بعد هارون فى عهد المأمون، ثمّ هدمه المتوكّل عدّه مرات وأجرى الماء عليه، هذا هو المذكور تاريخيّاً من مصادر العامّه والخاصّه، وبالدقه نذكر السنوات التى هدم المتوكّل فيها قبر الحسين عليه السلام وغيره من خلفاء بنى العباس:

سنه ۲۳۳ ه، سنه ۲۳۶ ه، سنه ۲۴۷ ه، وفى سنه ۲۷۳ ه والمرّه الخامسه هدم القبر الموفّق ابن المتوكل، فهذه خمس مرات هُدم فيها القبر الشريف(۴).

۱- الإرشاد (الشيخ المفيد) ۲: ۱۲۷؛ بحار الأنوار ۴۳: ۲۷۱؛ المعجم الكبير (الطبرانى) ۳: ۳۳؛ موارد الظّمان (الهيثمى): ۵۵۴؛ تاريخ مدينه دمشق (ابن عساكر) ۱۴: ۱۴۹؛ تهذيب الكمال (المزى) ۶: ۴۰۲؛ تهذيب التهذيب (ابن حجر): ۲۹۹.

۲- راجع: بحار الأنوار ۴۵: ۳۹۰/ باب ۵۰- (جور الخلفاء على قبره الشريف وما ظهر من المعجزات عند ضريحه) لتقرأ المزيد عن هذه الحقيقه التاريخيّه.

۳- راجع: بحار الأنوار ۴۵: ۳۹۸.

۴- وقد قال فى ذلك عبد اللّه بن رابيه الطورى: تاللّه إن كانت أميّهُ قد أتت قتلَ ابن بنت نبيّها مظلوما فلَقد أتاهُ بنو أبيه بمِثلها هذا لعمرُك قبره مهدوما أسِفوا على أن لا يكونوا شايعوا فى قتله فتتبعوه رميما

وهذه شواهد تاریخیه، علی أنّ زیاره قبره علیه السلام کانت أمراً تحرص سلطات بنی أمیه وبنی العباس علی منعه ووضع العُیون لمعرفه زائریه، والتصدی لهم بشکل شدید وخطیر بل زاد العباسیّون طغیاناً فکانت زیارته علیه السلام تعتبر تعریضَ النفس للهلاک(۱)، أو تعریضاً لتلف عضو وقد قُطعت الأیدی کما هو المأثور فی سبیل زیارته علیه السلام.

ومن جهه أخری توجد العدید من الروایات فی کتاب المزار التی تشیر إلی نفس هذه الحقیقه الموضوعیّه التاریخیّه، وهی الخوف والرُعب الذی أوجدته السلطه الأمویّه والعباسیّه حول زیاره الحسین علیه السلام.

نذکر بعض الروایات الشریفه الدالّه علی ذلک وعلی تفوّق أهمیّه مصلحه الشعائر الحسینیّه علی الضرر فی تلف العضو أو النفس:

* حسنه أو مصحّحه الحسین بن بشّار الواسطیّ، قال: سألتُ أبا الحسن الرضا علیه السلام: ما لمن زار قبر أبیک؟ قال:

زُره.

قلت: فأیّ شی فیه من الفضل؟ قال:

فیه من الفضل کفضل مَن زار قبر والده یعنی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم .

۱- ورد فی بحار الأنوار ۴۵: ۴۰۳ بأنّ المتوکّل العباسیّ قد أمر بهدم وحرث قبر الحسین علیه السلام؛ «وتوعّد النّاس بالقتل لمن زار قبره، وجَعل رَصداً من أجناده وأوصاهم کل من وجدتموه یرید زیاره الحسین علیه السلام فاقتلوه».

فقلت: فإنّی خفتُ فلم یمکنّی أن أدخل داخلًا قال:

سلّم من وراء الحائر [الجسر](۱).

وروی ابن قولویه فی کامل الزیارات أربع روایات(۲) مسنده فی الحثّ علی زیاره قبره علیه السلام فی حال الخوف؛ ومضاعفه الأجر فی ذلک، اخترنا منها هذه الروایه:

* بإسناده عن الأصمّ عن ابن بکیر عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: قلت له: إنّی أنزل الأرجان وقلبی ینازعنی إلی قبر أبیک فإذا خرجت فقلبی وجل مشفق حتّی أرجع خوفاً من السلطان والسعاه وأصحاب المسالح.

فقال:

«یا ابن بکیر؛ أما تحب أن یراک الله فینا خائفاً، أما تعلم أنّه من خاف لخوفنا أظلّه الله فی ظلّ عرشه، وکان محدثه الحسین علیه السلام تحت العرش، وآمنه الله من إفزاع یوم القیامه؛ یفزع الناس ولا یفزع، فإن فزع وقرته (قوته) الملائکه وسکنت قلبه بالبشاره»(۳).

* وفی موثّق حنان بن سدیر عن أبی عبد الله علیه السلام- فی حدیث-:

«ولکن زوروه ولا تجفوه، فإنّه سیّد شباب أهل الجنه وشبیه یَحیی بن زکریّا، وعلیهما بکت السماوات والأرض»(۴).

* وفی روایه أبی الجارود عن أبی جعفر علیه السلام قال لی:

کم بینک وبین الحسین علیه السلام؟.

قلت: یوم للراکب ویوم وبعضُ یوم للماشی قال:

۱- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۴۵ أبواب المزار باب ۸۰، ۴.

۲- کامل الزیارات: ۱۲۵- باب ۴۵، ثواب من زار الحسین علیه السلام وعلیه خوف.

۳- کامل الزیارات: ۱۲۵.

۴- وسائل الشیعه ۱۴: ۴۵۱ أبواب المزار ب ۴۵، ۱۵.

أفتأتيه كلّ جُمعه؟.

قال: قلتُ: ما آتيه إلّا فی الحين قال:

ما أجفاکَ، أما لو کان قريباً منّا لاتّخذناه هِجرهً، أی تهاجرنا إليه(۱).

* وفی صحيح زراره عن أبی جعفر عليه السلام، قال:

کم بينکم وبين قبر الحسين عليه السلام؟.

قال: قلت: ستّه عشر فرسخاً قال:

ما تأتونه؟.

قلت: لا قال:

ما أجفاکم؟(۲).

* وفی صحيح الفُضيل، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«ما أجفاکم يا فُضَيل لا تزورون الحسين! أما علِمتَ أنّ أربعهُ آلافِ ملَکٍ شُعثاً غبراً يبکونه إلی يوم القيامه»(۳).

* وروايه حنان بن سدير، قال: کنت عند أبی جعفر عليه السلام، فقال لرجل من أهل الکوفه:

تزور الحسين کلّ جُمعه؟.

قال: لا قال:

ففی کلّ شهر؟.

قال: لا قال:

۱- وسائل الشيعه ۱۴: ۴۳۸ أبواب المزار ب ۴۰، ۵.

۲- وسائل الشيعه ۱۴: ۴۳۵ أبواب المزار ب ۳۸، ۲۰.

۳- وسائل الشيعه ۱۴: ۴۳۴ أبواب المزار ب ۳۸، ۱۹.

ففی کلّ سنه؟.

قال: لا فقال أبو جعفر علیه السلام:

إنّک لَمحرومٌ من الخیر(۱).

* وفی روایه علیّ بن میمون الصائغ، قال: قال لی أبو عبد الله علیه السلام:

یا علیّ بلغنی أنّ أُناساً من شیعتنا تمرّ بهم السنه والسنتان وأکثر من ذلک لا یزورون الحسین بن علیّ علیهما السلام.

قلت: إنّی لأعرف أُناساً کثیرا بهذه الصفه.

فقال:

أما والله لِحظِّهم أخطأوا، وعن ثواب الله زاغوا، وعن جوار محمّد صلی الله علیه وآله وسلم فی الجنه تباعدوا(۲).

* وروی ابن قولویه بإسنادَین متّصلَین إلی سدیر، قال: قال أبو عبد الله علیه السلام:

یا سدیر تزور قبر الحسین علیه السلام فی کلّ یوم؟.

قلت: لا قال: ما أجفاکم؛ قال:

أتزوره فی کل جمعه؟.

قلت: لا قال:

فتزوره فی کلّ شهر؟.

قلت: لا قال:

فتزوره فی کلّ سنه؟.

۱- وسائل الشیعه ۱۴: ۴۳۴ أبواب المزار ب ۳۸، ۱۸.

۲- وسائل الشیعه ۱۴: ۴۲۹ أبواب المزار ب ۳۸، ۳.

قلت:

قد یکون ذلک.

قال:

یا سدیر ما أجفاکم بالحسین علیه السلام، أما علمتَ أن لله ألفَ مَلَک شعثاً غُبراً یبکونه ویرثونه لا یفترون زوّاراً لقبر الحسین، وثوابهم لمن زاره(۱).

* وفی الصحیح إلی العبّاس بن عامر، قال: قال علیّ بن أبی حمزه- والظاهر أنّ بن عامر یرویه عن البطائنیّ أیّام استقامته- عن أبی الحسن علیه السلام، قال:

«لا تجفوه، یأتیه الموسر فی کلّ أربعه أشهر، والمعسر لا یُکلّف الله نفساً إلاّ وُسعها»(۲).

* وروی ابن قولویه بإسناد متصل عن صفوان الجمال عن أبی عبد الله علیه السلام- فی حدیث طویل- قال: قلت: ومَن یأتیه زائراً ثمّ ینصرف عنه متی یعود إلیه؟.

وفی کم یُؤتی؟ وکم یوماً؟ وکم یسع الناس ترکه؟ قال:

«لا یسع أکثر من شهر، وأمّا بعید الدار ففی کلّ ثلاث سنین، فما جاز الثلاث سنین فلم یأته فقد عقّ رسولَ الله صلی الله علیه وآله وسلم وقطع حرمته إلاّ عن علّه»(۳).

وغیرها من الروایات المستفیضه فی ذلک، الدالّه علی شدّه حثّ الصادقیْن علیهما

۱- کامل الزیارات: ۲۹۱- ب ۹۷، ح ۹- ۴.

۲- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۲۳ أبواب المزار ب ۷۴، ح ۵؛ کامل الزیارات: ۲۹۴ ب ۹۸، ۷؛ بحار الأنوار ۹۸: ۱۳.

۳- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۳۴ أبواب المزار ب ۷۴، ۱۰؛ الدروع الواقیه: ۷۴؛ بحار الأنوار ۹۸: ۱۴.

السـلام والكاظم عليه السـلام والرضا عليه السـلام وبقيه الأئمه عليهم السـلام الشـيعه ومواليهم على زياره الحسـين عليه السلام مع شدّه الظروف وصـعوبه الأحوال، فكانوا عليه السلام يأمرون أفضل مواليهم وفقهائهم، كزراره والفضيل بن يسار، وسدير الصيرفىّ والحلبىّ وأترابهم بزيارته عليه السـلام مع أنّ من الخطوره التفريط بمثل هذه النمازج؛ إلّا أن زياره الحسـين عليه السـلام وشـعيره سيّد الشـهداء عليه السلام أعظم ملاكاً وأخطر فى التشريع، وقد تصل صعوبه الظروف المحيطه بزيارته عليه السلام إلى حدّ يهدد الطائفه الشـيعيه بتمامها، فيعالج الأئمه عليهم السـلام الظرف المزبور بتخفيف إقامه الشعيره الحسينيّه لكن مِن دون قطع ولا انقطاع عنها، مع كلّ تلك الشدّه فى الظروف. ويُشير إلى مثل هذا الظروف المتصاعده فى المحنه الطائفه التاليه من الروايات:

صحيح الحلبىّ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن زياره الحسين عليه السلام، قال:

فى السنه مرّه، إنّى أخاف الشهره(۱).

وفى صحيحه الآخر تعليله عليه السلام:

إنّى أكره الشهره(۲).

وفى صحيح ثالث لعبيد الله الحلبىّ، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: إنّا نزور قبر الحسين عليه السلام فى السنه مرّتَين أو ثلاثاً.

فقال أبو عبد الله عليه السلام:

أكره أن تُكثروا القصد إليه، زوروه فى السنه مره.

قلت: كيف أصلّى عليه؟ قال:

۱- وسائل الشيعه ۱۴: ۵۳۳ أبواب المزار ب ۷۴، ۶.

۲- وسائل الشيعه ۱۴: ۵۳۲ أبواب المزار ب ۷۴، ۳.

تقوم خلفه عند کتفَیه ثم تُصلّی علی النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم، وتصلّی علی الحسین علیه السلام(۱).

وروی ابن قولویه عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحِمیریّ بإسناد متّصل إلی زراره، قال قلت لأبی جعفر علیه السلام: ما تقول فیمن زار أباک علی خوف؟ قال:

یُؤمنه الله یومَ الفزع الأکبر، وتلقّاه الملائکه بالبشاره، ویُقال له: لا تخف ولا تحزن هذا یومک الذی فیه فوزک.

وروی ابن قولویه أیضا عن الحِمیریّ بإسناده عن ابن بکیر، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: قلت له: إنّی أنزل الأرجان وقلبی یُنازعنی إلی قبر أبیک فإذا خرجتُ فقلبی وَجِلٌ مُشفِق حتّی أرجع، خوفاً من السلطان والسعاه وأصحاب المسالح(۲).

فقال:

یا بن بکیر أما تحبّ أن یراک الله فینا خائفاً أما تعلم أنّه مَن خاف لخوفنا أظلّه الله فی ظلّ عرشه وکان مُحدّثه الحسین علیه السلام تحت العرش، وآمنه الله من أفزاع یوم القیامه، یفزع الناس ولا یفزع، فإن فزع وقّرته الملائکه وسکّنت قلبه بالبشاره(۳).

وروی ابن قولویه بأسانید صحیحه عن موسی بن عمر، عن غسّان البصریّ، عن معاویه بن وهب، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: قال لی:

«یا معاویه لا تدع زیاره قبر الحسین علیه السلام لخوف، فإنّ مَن ترک زیارته رأی من الحسره ما یتمنّی أنّ قَبره کان عنده، أما تحبّ أن یری الله شخصَک وسوادَک فیمن یدعو له رسولُ الله صلی الله علیه وآله وسلم وعلیّ

۱- وسائل الشیعه ۱۴: ۵۲۰ أبواب المزار ب ۷۴، ۱۱.

۲- جمع مسلحه وهی الحدود والثغور التی یرابط فیها اصحاب السلاح.

۳- کامل الزیارات ب ۴۵، ۲؛ بحار الأنوار ۱۰۱: ۱۱.

وفاطمه والائمه علیهم السلام»(۱).

ورواه الصدوق فی ثواب الأعمال بسندٍ صحیح عالٍ(۲).

ورواه الکلینیّ فی الکافی بطریقَین عن معاویه بن وهب(۳).

قال المجلسیّ فی البحار: لعلّ هذا الخبر- صحیح معاویه بن وهب- بتلک الأسانید الجمّه محمول علی خوف ضعیف یکون مع ظنّ السلامه، أو علی خوف فوات العزّه والجاه، وذهاب المال، لا تلف النفس والعِرض لعمومات التقیّه والنهی عن إلقاء النفس فی التهلکه، والله یعلم(۴).

أقول: قد عرفتَ أنّ المحقّق المیرزا القمّیّ وجماعه من الفقهاء عملوا بظاهر مثل هذه الروایات الآمره بالزیاره فی ظرف الخوف مطلقاً من دون تفصیل، وأدرجوا شعیره الحسین علیه السلام فی باب الجهاد وإقامه فریضه الولایه والتولّی لهم علیهم السلام.

هذا وفی طریق الکلینی حیث نقل الروایه بطولها، أیضاً هذه الفقره فی شأن زوّار الحسین علیه السلام، قوله علیه السلام:

«واکْفِهِمْ شَرَّ کُلِّ جَبّارٍ عَنیدٍ، وَکُلَّ ضعیفٍ مِن خلقک أو شدید، وشرّ شیاطین الجن والإنس. اللهم إنّ أعداءنا عابوا علیهم خروجَهم فلم یَنْهَهُمْ ذلک عن الشُّخوصِ إلینا وخِلافاً منهم علی مَن خالفنا، فارْحَم تلکَ الوجوهَ» الحدیث(۵).

ولا یخفی إشاره الروایه إلی عدم الاکتراث بالخوف فی هذه الشعیره فضلاً عن

۱- کامل الزیارات ب ۴۰، ۸- ۱؛ ب ۴۵، ۳ بل رواه فی کامل الزیارات عن معاویه بطرق عدیده کثیره.

۲- ثواب الأعمال ۱۲۰: ۴۴.

۳- الکافی ۴: ۵۸۲، ح ۱۱- ۱۰؛ الوسائل أبواب المزار ب ۳۷، ۷؛ المستدرک ۱۰: ۲۷۸.

۴- بحار الأنوار ۱۰۱: ۸.

۵- الکافی ۴: ۵۸۲؛ وسائل الشیعه ۱۴: ۵۸۲- أبواب المزار ب ۳۷، ۷؛ بحار الأنوار ۹۸: ۸.

استهزاء وسخريه المخالفين.

وروى ابن قولويه بإسناد متّصل عن محمّد بن مسلم فى حديث طويل، قال: قال لى أبو جعفر محمّد بن علىّ عليه السلام:

هل تأتى قبر الحسين عليه السلام؟.

قلت: نعم على خوفٍ ووَجَل فقال:

«ما كان من هذا أشدّ فالثواب فيه على قدر الخوف، ومَن خاف فى إيتانه آمَنَ الله رَوْعَتَهُ يوم القيامه، يوم يقوم الناس لرب العالمين؛ وانصرف بالمغفره، وسلَّمَتْ عليه الملائكه، وزاره النبى صلى الله عليه وآله وسلم ودعا له، وانقلب بنعمهٍ الله وفضل لم يَمْسَسْهُ سوءٌ واتّبع رضوان الله» الحديث(١).

والروايه كما ترى متضمّنه ومصرّحه باشتداد الخوف «ما كان من هذا أشدّ فالثواب فيه على قدر الخوف» بلغ ما بلغ من الخطوره، لاسيّما وأنّ أصل الخوف فى تلك الأزمنه هو على النفس، كما أُشير إليه فى العديد من الروايات.

ونلاحظ مُسائله الإمام الصادق عليه السلام عن ذلك لعدّه من الرواه والأصحاب وحثّه إيّاهم على زياره قبر الحسين عليه السلام مع أنّهم فى ظرف التقيه، فى زمن المنصور الدوانيقىّ وأمثاله من الطغاه(٢).

وبالرغم من هذا التشدّد المعروف فى زمن العباسيين، نجد أن الأئمه عليهم السلام حثّوا شيعتهم على هذه الشعيره المهمّه ومارسوها عليهم السلام عملاً؛ فقد ورد أنّ الإمام الصادق عليه السلام والإمام الهادى عليه السلام مرِضا فندَبا مَن يدعو لهما تحت قبه الحسين عليه السلام.

١- كامل الزيارات ب ۴۵، ۵.

٢- المتوكّل كانت له جاريه يُعزّها ويحبّها، فغابت عنه فتره، فعرف أنّها ذهبت إلى زياره قبر الحسين عليه السلام فقتلها بذلك.

فقد روی ابن قولویه(۱) بطریقین عن أبی هاشم الجعفریّ، أحدهما صحیح والآخر مُصحَّح(۲)؛ وکذلک روی الکلینیّ فی الکافی(۳) بطریق مصحّح عنه، قال: بعث إلیّ(۴) أبو الحسن علیه السلام فی مرضه وإلی محمّد بن حمزه، فسبقنی إلیه محمّد بن حمزه، فأخبرنی محمّد: ما زال یقول: ابعثوا إلی الحیر [الحائر] ابعثوا إلی الحیر [الحائر].

فقلت لمحمّد: ألا قلتَ له: أنا أذهب إلی الحیر [الحائر]؟ ثم دخلتُ علیه وقلت له: جُعِلت فِداک أنا أذهب إلی الحیر.

فقال: انظروا فی ذلک- إلی أن قال- فذکرتُ لعلیّ بن بلال فقال: ما کان یصنع الحیر؟ هو الحیر، فقدمت العسکر فدخلتُ علیه فقال لی: اجلس، حین أردت القیام، فلمّا رأیتُه أنس بی ذکرتُ له قول علی بن بلال، فقال لی:

ألا قلتَ أنّ رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم کان یطوف بالبیت ویُقبّل الحجر، وحُرمه النبیّ والمؤمن أعظم من حرمه البیت، وأَمَرَه الله عز وجل أن یقف بعرفه، وإنّما هی مواطن یحبّ الله أن یُذکَر فیها، فأنا أحبّ أن یُدعی لی حیث یُحبّ الله أن یُدعی فیها.

وروی فی عُدّه الداعی عن الصادق علیه السلام أنه مرض فأمر من عنده أن یستأجروا له أجیراً یدعو له عند قبر الحسین علیه السلام، فوجدوا رجلاً فقالوا له ذلک.

فقال: أنا أمضی ولکنّ الحسین إمام مفترض الطاعه، وهو إمام مفترض الطاعه! فرجعوا إلی الصادق علیه السلام وأخبروه فقال:

۱- کامل الزیارات ب ۹۰، ۲- ۱.

۲- الخبر الصحیح: هو المعتبر عند مشهور العلماء، أمّا الخبر المصحّح فهو المعتبر عند القائل، فعند ذکر (المصحّح) یدفع توهّم ذهاب المشهور إلی اعتباره أیضا.

۳- الکافی ۴: ۵۶۷؛ الوسائل أبواب المزار ب ۷۶، ۳.

۴- أی إلی أبی هاشم الجعفری.

هو کما قال، ولکن أمَا عرف أنّ لله تعالی بِقاعاً یُستجاب فیها الدعاء، فتلک البقعه من تلک البقاع(۱).

هذا یقتضـی أهمیّه ملاک الشـعیره الحسـینیّه فی نظر الشارع وهو یُعدّ سـیاسه تشـریعیّه منهم لأجل دعم الشـعائر الحسـینیّه، وکون الدعاء مستجاباً تحت قُبّته.

ونفهم منه أبعـاداً عدیـده، منهـا: إحیـاء ذِکره وتخلیـده علیه السـلام وربـط النـاس به علیه السـلام عَبر الأجیـال تِلو الأجیال مع أنّ الصادق علیه السلام عاش فی زمن المنصور الدوانیقیّ الذی هَدم قبر الحسین علیه السلام وهَدْمُ القبر یعنی التصمیم والإراده علی منع هذا الرافد للحقّ، وإطفاء هذا النور الذی یزیل ظلام الطاغوت العباسیّ علی المسلمین ومع ذلک: ینتدب الصادق علیه السلام مَن یدعو له تحت قبه الحسین علیه السلام.

هـذا التعظیم والتخلید لشـعیره من شـعائر الحسـین علیه السـلام؛ مع أنّه فی معرض تلف النفس أو تلف العضو علی الأقلّ أو تلف المال أو العِرض أو الضرر بالسجن أو التعرّض للضرب والإهانه.

وکذلک الإمام الهادی علیه السـلام انتدب شخصاً یدعو له من سامراء إلی حائر الحسین، فذکر الرجل المنتدَب تساؤله بأنّ الإمام الهادی علیه السلام هو الحائر أیضاً.

کما أنّ الحسین علیه السلام حائر النور ودائره النور فأجابه علیه السلام:

هذا صحیح، إلّا أنّ لله مواقع یُحبّ أن یُدعی فیها وأنا أحببتُ ذلک.

والهـادی علیه السـلام کـان فی زمن المتوکّل لعنه الله الـذی هـدم القبر عـدّه مرات وأرسل الماء لیُخفی ویطمس أثر وجود القبر والمعروف أنّ اسم الحائر کان لهذا السبب(۲)، واللطیف فی الروایه ورود لفظه الحیر وفیه إشاره لهذه المعجزه الباهره إذن

۱- عده الداعی: ۵۷؛ وسائل الشیعه ۱۴: ۵۳۷- أبواب المزار ب ۷۶، ۲.

۲- وهو أنّ الماء بعد إرساله علی قبر الحسین علیه السلام، لم یصل إلیه، وحار حول القبر الشریف فلذا سمّی حائراً.

الروایات عدیده فی فضل زیارته علیه السلام والحثّ والأمر بها فی تلک الظروف الصعبه المحفوفه بالمخاطر والملیئه بالمصاعب والشدائد، ونضیف ذکر بعض هذه الروایات علاوهً علی ما مضی، للاستدلال علی شدّه هذا الأمر وأهمّیّته:

صحیحه معاویه بن وهب المعروفه وهذه الروایه لها عدّه أسانید، اثنان منها صحیحان(۱)، المتضمّنه لدعاء الصادق علیه السلام المعروف وهی: سلّمت علی أبی عبد الله علیه السلام فقیل لی:

اُدخل.

فدخلت فوجدته فی مصلّاه، فجلست حتّی قضی صلاته فسمعته وهو یناجی ربّه وهو یقول:

«یا مَن خصّنا بالکرامه وخصّنا بالوصیّه، ووعدنا الشفاعه، وأعطانا عِلمَ ما مضی وما بقی، وجعل أفئدهً من الناس تهوی إلینا اغفرلی ولأخوانی، ولزوّار قبر أبی الحسین علیه السلام الذین أنفقوا أموالهم وأشخصوا أبدانهم رغبهً فی بِرّنا، ورجاءً لما عندک فی صِلتنا، وسروراً أدخلوه علی نبیّک صواتک علیه وعلیهم(۲) وإجابهً منهم لأمرنا، وغیظاً أدخلوه علی عدوّنا.

أرادوا بذلک رِضاک، فَکافِهم عنّا بالرضوان، واکْلَأْهُم باللیل والنَهار، واخْلُف علی أهالیهم وأولادهم الذین خلّفوا بأحسن الخَلف، واصحبهم واکفِهم شرّ کلّ جبار عنید»(۳).

ففیها دلاله واضحه، بأنّ زیاره الحسین علیه السلام مشروعه فی ظروف الخوف وعدم الأمن ومعرضیه التلف وقوله علیه السلام:

۱- الکافی ۴: ۵۸۲؛ وسائل الشیعه ۱۴: ۴۱۱- باب ۳۷ باب استحباب زیارته علیه السلام.

۲- هذه الروایه تشتمل علی حکم الشعائر الحسینیّه.

۳- وسائل الشیعه ۱۴: ۴۱۲ باب ۳۷: روایه ۱۹۴۸۲.

(واكْفِهِم شرَّ كلّ جبّار عنيد).

إشاره إلى زياره الحسين عليه السلام فى تلك الأزمنه، وأنّها مع ذلك مشروعه وإن كان يحتمل بسببها التلف.

وكذلك قوله عليه السلام:

«اللهمّ إنّ أعداءنا عابوا عليهم خروجهم، فلم ينههم ذلك عن شخوصهم، وخلافاً منهم على من خالفونا فارحم تلك الوجوه التى غيّرتها الشمس وارحَم تلك الخدود التى تَقلّبت على حُفره أبى عبد الله وارحَم تلك الأعين التى جَرت دموعها رحمةً لنا وارحم تلك القلوب التى جزعت واحترقت لنا(۱) وارحم الصرخه التى كانت لنا، اللهمّ إنّى استودعك تلك الأنفس وتلك الأبدان حتّى توافيهم الحوض يوم العطش».

فقال: ما زال وهو ساجد يدعو بهذا الدعاء فلمّا انصرف، قلت: جُعلت فداك، لو أنّ هذا الذى سمعتُ منك كان لمن لا يعرف الله لظننتُ أنّ النار لا تطعم منه شيئاً والله إنّى قد تمنّيت أنّى كنت زرتُه ولم أحجّ فقال لى:

ما أقربك منه، فما الذى يمنعك من زيارته؟.

ثمّ قال:

يا معاويه، لِمَ تدع ذلك؟(۲).

قال: لَمْ أَدْرِ أنّ الأمر يبلغ هذا كلّه قال عليه السلام:

يا معاويه، إنّ مَن يدعو لزوّار الحسين عليه السلام فى السماء أكثر ممّن يبلغ هذا كلّه.

۱- الكافى ۴: ۵۸۳؛ بحار الأنوار ۹۸: ۸ وهذه من الروايات المسنده الداله على مشروعيّهالجزع، وصحيحه السند، بطريقَين.

۲- الإمام عليه السلام يستنكر عليه.

قال علیه السلام:

یا معاویه، لا تدعه، فمَن ترکه رأی مِن الحسره ما یتمنّی أنّ قبره کان عنده، أما تحبّ أن یری الله شخصَک وسوادَک فیمن یدعو له رسولُ الله صلی الله علیه وآله وسلم وعلیٌّ وفاطمه والأئمّه علیهم السلام»(۱).

وقد عقد صاحب الوسائل باباً آخراً وهو باب شدّه استحباب زیاره الحسین علیه السلام عند الخوف وکذلک صاحب کامل الزیارات وقد ذکرنا بعض تلک الروایات فیما مضی من البحث(۲) هناک روایات خاصه لانتداب زیارته عند الخوف.

وهناک روایات فی هذا الباب، تتضمّن تأنیب الإمام الصادق علیه السلام أصحابه لعدم الزیاره، مع أنهم یتعذّرون بالخوف، ومع ذلک یؤنّبهم علی ترک الزیاره.

فمقتضی جُمله هذه الروایات: أنّ ملاک الشعائر الحسینیّه أهمّ بکثیر من الضرر الشخصیّ سواء تلف العضو، بل تلف النفس، لشدّه أهمیه الملاک فی حکم الشعائر الحسینیّه والوجه بیّن فی ذلک، حیث إنّ شعائره علیه السلام یُعتبر بقاءاً للدین الحنیف، وأنّ فی جمله من الروایات دلاله علی أنّ زیاره الحسین علیه السلام أعظم ثواباً من الحجّ ویقول علیه السلام:

«لولا أنّی أکره أن یَدع الناس الحجّ، لحدّثْتُک بحدیثٍ لا تدع زیاره قبر الحسین علیه السلام أبداً»(۳).

وقد جمع صاحب الوسائل فی أبواب المزار فی باب استحباب اختیار زیاره الحسین علیه السلام علی الحجّ والعُمره المندوبَین(۴) وأبواب أخری روایات کثیره تبلغ حدّ

۱- وسائل ۱۴: ۴۱۲ باب ۳۷: ۱۹۴۸۲.

۲- راجع ص: ۳۲۰ من هذا الکتاب.

۳- مصباح المتهجد (الطوسی): ۷۱۶؛ وسائل الشیعه ۱۴: ۴۶۴.

۴- وسائل الشیعه ۱۴.

الاستفاضه أو أدنی حدّ التواتر.

ومن ثمّ ذهب جُمله من الأعلام فی مسأله ما إذا نذر زیاره الحسین علیه السلام یوم عرفه ثمّ حدثت له الاستطاعه ودار الأمر بین الحجّ والوفاء بالنذر- أی بین بقاء استطاعه الحج ومشروعیه النذر ورجحانه- ذهبوا إلی تقدیم الزیاره المنذوره؛ منهم صاحب الجواهر والسیّد الیزدی، حیث قالوا بأن نذر زیاره الحسین علیه السلام یوم عَرَفه یُقدّم علی الحجّ الواجب ووجوب النذر ههنا یقدّم علی وجوب الحجّ.

والتقدیم لخصوص هذا النذر، وقد تمسّک السیّد فی العروه بأنّ الروایات الوارده فی فضل زیاره الحسین علیه السلام یظهر منها أهمیّه المِلاک؛ ومقتضاه: أنّ ملاک الشعائر الحسینیّه یفوق فی الأهمیّه ملاکات أحکامٍ عدیده.

ولعلّ الوجه فی ذلک أنّ باب الشعائر الحسینیّه علیه السلام هو باب الولایه، «لم یُنادَ بشی ءٍ کما نودی بالولایه»(۱).

لاسیما ما فی بعض الروایات(۲) أن هذه الولایه هی ولایه الله تعالی وولایه رسوله صلی الله علیه وآله وسلم والأئمه علیهم السلام فی قبال بقیه أرکان وفروع الدین فعظمه شعائر الحسین علیه السلام هی من عظمه ولایته علیه السلام.

ونبیّن- للقارئ الکریم- شاهد آخر علی أهمیّه ملاک الشعائر الحسینیه، وهو:

۱- الکافی ۲: ۱۸، وإلیک نصّ الروایه، عن ابی جعفر علیه السلام: «بُنی الإسلام علی خمس، علی الصلاه والزکاه والصوم والحجّ والولایه ولم یُنادَ بشی ءٍ کما نودی بالولایه».

۲- أبواب مقدّمات العبادات: باب ۲۹، الوسائل ۱: ۱۱۸ منها عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام: «ذروه الأمر وسنامه، ومفتاحه، وباب الأشیاء ورضی الرحمن، الطاعه للإمام بعد معرفته، أما لو أنّ رجلاً قام لیلَه، وصام نهارَه، وتصدّق بجمیع ماله وحجّ جمیع دهره، ولم یعرف ولیَّ اللّٰه فیُوالیه، وتکون جمیع أعماله بدلالته إلیه، ما کان له علی اللّٰه حقّ فی ثوابه، ولا کان من أهل الإیمان».

الشاهد الخامس: ما یظهر من جمله من الأدله والروایات أنّ شعائر الحسین علیه السلام ممّا یجب إقامتها فی الجمله کما هو حال جمله من شعائر أرکان الدین، کالتظاهر بجماعات الصلاه ولواحق ذلک والحجّ وغیرهما، ویظهر ذلک فی العدید من الروایات التی مرّت الإشاره إلیها، والتی جمعها صاحب الوسائل فی أبواب المزار نظیر ما ورد فی الحجّ، أنّ الناس لو ترکوا الحجّ لعُوجلوا بالنقمه الإلهیّه:

کما فی صحیح جمیل، قال: قال أبو عبد الله علیه السلام:

«إنّ الله یدفع بمن یصلّی من شیعتنا عمّن لا یصلّی من شیعتنا، ولو أجمعوا علی ترک الصلاه لهلکوا؛ وإنّ الله یَدفع بمَن یُزکّی من شیعتنا عمّن لا ـ یزکّی من شیعیتنا، ولو أجمعوا علی ترک الزکاه لهلکوا؛ وإنّ الله لیدفع بمَن یحجّ من شیعتنا عمّن لا یحجّ من شیعتنا، ولو أجمعوا علی ترک الحجّ لهلکوا؛ وهو قوله:

((وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ))(۱)(۲).

وفی صحیح الحسین الأحمس، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

«لو ترک النّاسُ الحجَّ لما نوظروا العذاب».

أو قال:

«لنزل علیهم العذاب»(۳).

ومثلها صحیح حماد وموثق سدیر(۴).

وفی صحیح أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

۱- البقره: ۲۵۱.

۲- الوسائل ۱: ۲۸- أبواب مقدّمات العبادات ب ۱.

۳- وسائل الشیعه ۴: ۲۷۱ أبواب وجوب الحجّ ب ۴، (۱، ۲، ۳، ۵) وبقیه روایات الباب.

۴- المصدر السابق.

«لا یزال الدین قائماً ما قامت الکعبه»(۱).

وغیرهما من الأحادیث(۲) فهذه الشعیره یجب أن تظلّ دائماً نابضه ومُستمرّه (مَثاباً للناس) فهناک روایات عدیده فی أوائل أبواب وجوب الحجّ، فی الوسائل، وکذلک من الروایات أیضاً.

«أما إنّ الناسَ لو ترکوا حجَّ هذا البیت لنزل بهم العذاب وما نوظروا»(۳).

هذا النحو من الوعید والإنذار ورد نظیره فی أدله زیارات الحسین علیه السلام، وفی الشعائر الحسینیّه أیضاً.

إن مَن ترک زیارته أو مَنْ جفاه عوجل بالنقمه، أو عوجل بالبلیّه.

وفی بعضها مَن ترک الزیاره له علیه السلام من غیر علّه فهو من أهل النار(۴).

وأنّه یموت قبل أَجَله بثلاثین سنه(۵) کما فی صحیح منصور بن حازم.

وفی روایه(۶) عنبسه بن مصعب، أنّ مَن ترک زیاره الحسین علیه السلام مُنتقَص الإیمانَ مُنتقَص الدین؛ وفی بعضها: إنّ زیارته حقٌّ من حقوق رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم؛ وإنّ حقّ الحسین علیه السلام فریضهٌ من الله تعالی واجبه علی کلّ مسلم(۷).

وفی الصحیح إلی أمّ سعید الأحمسیّه، عنه علیه السلام:

۱- المصدر السابق.

۲- المصدر السابق.

۳- عن الإمام الصادق علیه السلام: بحار الأنوار ۹۹: ۱۹/ روایه ۶۹.

۴- وسائل الشیعه ۱۴: أبواب المزار ب ۳۸، ۱۳.

۵- وسائل الشیعه ۱۴: أبواب المزار ب ۳۸، ۴.

۶- وسائل الشیعه ۱۴: أبواب المزار ب ۳۸، ۵.

۷- وسائل الشیعه ۱۴: أبواب المزار ب ۳۸، ۱.

إنّ زیاره الحسین علیه السلام واجبه علی الرجال والنساء(۱) .

أو:

(أَخَذَ علی شیعتنا بالمواثیق زیارتنا کلّ عام)(۲).

أو بمثل هذه التعبیرات. ولفظ الفریضه قد ورد فی الروایات وکذلک أنّ زیارته فریضه علی النساء، وورد(۳) أیضاً: أنّ المرأه تزور الحسین علیه السلام من دون محرم کما هو حکم النساء فی فریضه الحجّ إذ لیس من شرط الاستطاعه علی المرأه ذهابها مع المحرم، بل یجوز لها أن تذهب بدون محرم إذا أمنت الرفقه.

وهناک تشابه کبیر بین لسان أدلّه شعیره الحجّ وبین لسان أدلّه شعیره زیاره الحسین علیه السلام.

أرکان الشریعه الإسلامیه

هذا لسان آخر وعلی ضوء هذا الشاهد الذی ذکرناه، استظهاراً من الأدلّه، وذهب جمله من أساطین المذهب وعلمائه من الفقهاء أو المحدّثین أو المتکلّمین الإمامیّه إلی أنّ فی الشریعه الإسلامیّه ثلاثه معالم رُکنیّه عمادیّه، کَتب الله المحافظه علیها وعدم انطماسها وأنّ فیها بقاء الدین وهی:

الأوّل: القرآن الکریم قال تعالی:

((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ))(۴).

الثانی: الحجّ والمسجد الحرام.

۱- وسائل الشیعه ۱۴: ۴۳۷ أبواب المزار ب ۳۹، ۳.

۲- وسائل الشیعه ۱۴: أبواب المزار ب ۴۴.

۳- وسائل الشیعه ۱۴: أبواب المزار، ب ۳۹، ۲.

۴- الحجر: ۹.

((وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا))(۱).

الثالث: الشعائر الحسينيّه، کما هو لسان الروایات وقال تعالی:

((اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۳۵) فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ))(۲).

وبیت علی وفاطمه وولداهما من أعظمها کما فی روایات الفریقَین(۳).

وقال تعالی:

((يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ))(۴).

وکالنبویّ:

«إنّ الحسین مِصباحُ الهُدی وسفینهُ النجاه».

والآخر:

«حسینٌ مِنّی وأنا مِن حسین».

وتوبیخ العقیله الکبری علیها السلام فی خطابها لیزید لعنه الله فی قصره بالشّام حیث قالت له:

۱- البقره: ۱۲۵.

۲- النور: ۳۵- ۳۶.

۳- الکافی ۸: ۲۳۱؛ وأورد علیّ بن یونس العاملیّ فی کتابه الصراط المستقیم ۱: ۲۹۳ هذه الروایه: ((فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ)) أسند الثعلبی إلی أنس وبریده أنها بیوت الأنبیاء فقال أبو بکر: یا رسول اللّه هذا البیت منها؟- یعنی بیت علی وفاطمه- قال صلی الله علیه وآله وسلم: نعم، من أفاضلها.

۴- التوبه: ۳۲.

«فوالله لن تمحو ذكرنا، ولا تُميت وَحْيَنا(۱).

وما قالته العقيله عليها السلام لابن أخيها الإمام زين العابدين عليه السلام عند رؤيه جثمان أبيه وجثث أهل بيته وأصحابه منبوذه بالعراء بلا دفن:

«مالی أرك تجود بنفسك يا بقيه جدّی وأخوتی، فو الله إنّ هذا لَعهدٌ من الله إلی جدّك وأبيك، ولقد أخذ الله ميثاق اناس لا تعرفهم فراعنه هذه الأرض، وهم معروفون فی أهل السماوات، إنّهم يجمعون هذه الأعضاء المقطّعه والجسوم المضرّجه فيوارونها، وينصبون بهذا الطفّ علماً لقبر أبيك سيّد الشّهداء، لا يدرس أثره، ولا يمحی رسمه علی كرور اللّيالی والأيّام، وليجهدنّ أئمه الكفر وأشياع الضلال فی محوه وطمسه فلا يزداد أثره إلّاعلواً»(۲).

وهذه المعالم فی الدين: القرآن، وشعيره الحجّ والمسجد الحرام، والشعائر الحسينيّه عليه السلام هذه المعالم الأركان، عباره أخری عن الثَقلَين: القرآن والعتره.

ويمكن الاستدال علی ركنيّه هذه الأمور فی الدين الإسلامی بصحيحه عبد الله بن سنان، عن الصّادق عليه السلام أنّه قال:

«إنّ لله عزّ وجلّ حرمات ثلاثاً ليس مثلهنّ شی ء:

كتابه وهو حكمته ونوره؛ وبيته الذی جعله قبله للناس لا يقبل من أحد توجهاً إلی غيره، وعتره نبيّكم صلی الله عليه وآله وسلم»(۳).

فهذه هی أثافیّ الإسلام، لا يفرّط الله سبحانه وتعالی بها قضاءً وقدراً فی الإراده التكوينيّه ولا فی الإراده التشريعيّه.

۱- اللهوف فی قتلی الطفوف: ۱۸۳؛ مثير الأحزان: ۱۰۱.

۲- كامل الزيارات: ۲۲۱.

۳- الأمالی للصدوق: ۲۹۱؛ وسائل ۴: ۳۰۰- كتاب الصلاه- أبواب القبله- باب ۲/ ۱۰.

ومن ثمّ، بنی عدّه من فقهاء الإمامیّه علی أنّ شعائر الإمام الحسین علیه السلام هی فی درجه الأهمیّه والملاک بهذه المثابه کما أنّ قدسیّه وعظمه القرآن مستلزمه لبقاء القرآن، حیث إنّ قدسیّته بمکان من الأهمیّه والتقدیر والتفوّق، کذلک الحال فی شعائر الإمام الحسین علیه السلام، التی هی نبراس وسؤدد، وهی العلامه الکبری لولایه أهل البیت علیهم السلام فهذه وجوه عدیده تُذکر، والمتصفّح لبقیه الروایات فی هذا الباب، یستطیع أن یستخلص شواهد أخری بأسانید لروایات أخری دالّه علی عِظم ملاک الشعائر الحسینیّه.

لذا یری البعض بأن الشعائر الحسینیّه هی من سنخ الواجب الکفائی، کفریضه الحج بحیث لو عُطّل الحج فینبغی تمویله من بیت المال(۱)، وکزیاره النبی الأکرم صلی الله علیه وآله وسلم فإذا عطّلت فینبغی علی الحاکم أن یتصدّی لإقامتها(۲)، وکذلک کضروره إعمار الحرمین بالسکان فإذا خلت مکه والمدینه من الساکنین، یجب علی الوالی أن یموّل ویبذل من بیت المال لأجل إعمارها بالسّکان(۳).

ویأتی هذا الأمر بحذافیره فی فریضه الشعائر الحسینیّه علی نحو الواجب الکفائی، بحیث لو عُطّلت فی ظرف من الظروف، فعلی الحاکم الشرعی أن یتحمّل مسؤولیّه إقامتها وتمویل إحیائها بالشکل المناسب من بیت المال.

۱- الکافی ۴: ۲۷۲؛ وسائل ۱۱: ۲۴- عن معاویه بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «لو أنّ الناس ترکوا الحج کان علی الوالی أن یجبرهم علی ذلک وعلی المقام عنده، ولو ترکوا زیاره النّبیّ صلی الله علیه وآله وسلم لکان علی الوالی أن یجبرهم علی ذلک وعلی المقام عنده، فإن لم یکن لهم أموال أنفق علیهم من بیت مال المسلمین».

۲- راجع الهامش السابق.

۳- ویمکن الاستدلال علی هذا الأمر من الروایه السابقه بالتأمّل بعباره «وعلی المُقام عنده» التی تدلّ علی ضروره الإعمار والإقامه فی الحرمین وعدم إخلائهما من السّکان.

تفصيل الوجه الثالث

مرّ بنا أنّ الهلكه أو التلف أو النقصان إنّما يصدق إذا ذهب التلف هدراً أو يضيع النقصان سدىً ومن دون أى نتيجه أو ثمره، أما إذا كان هناك ثمره من ذلك التلف والضرر، فليس من باب إلقاء النفس فى التهلكه.

ولتوضيح الفكره: خروج المقام تخصّصاً وموضوعاً عن الضرر وذلك بالإلتفات إلى ما حُرّر فى قاعده «لا ضرر» من عدم شمولها لجمله من الأبواب والأحكام الأوّليّه، كالجهاد والخمس والزكاه ونحوها ممّا يتراءى فى الوهله الأولى أنها ضرريّه؛ فإنّ آيات الجهاد، لا يُقال أنّها مخصِّصه لعموم:

((وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَهِ)).

كما لا ـ يُتوهّم شمول النهى لموارد الجهاد، وأنّ أدله الجهاد مخصِّصه لها لا يصحّ تقرير الظاهر من الدليلَين بهذه الصوره، لأنّ المراد من الإلقاء فى التهلكه هو الإلقاء سدىً وبدون نتيجه وبلا طائل بخلاف ما إذا كانت هناك غايه فضيليّه مترتّبه على إلقاء النفس فى فعل يستوجب معرضيه التلف، ويشير الى ذلك مناظره النبىّ يعقوب عليه السلام مع أبنائه.

((قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ)).

فأجابهم:

((قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّى وَحُزْنِى إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ))(١).

أى أنّه ردّ على دعواهم فى كَون شدّه الحزن وطول البكاء هلكه، وأنّ تطبيقهم الهلكه عليهما هو بسبب جهلهم وفى الموضوع عنوان آخر وموقف آخر إلّاأنهم يجهلون

١- يوسف: ٨٥- ٨٦.

ذلک، وهذا الجواب یقتضی أنّ الحزن الشدید والبکاء الطویل وإن أوجبا ابیضاض العینین قابلان لأن یتّصفا بالرجحان والغرض الکمالیّ، ویخرجان بذلک عن الهلکه المذمومه القبیحه.

فعلی کلّ حال: الظاهر أنّ الهَلکه وما شابهها إنّما تکون فی الموارد التی تذهب فیها النفس سدیً ولا یترتّب علیها نتیجه فضیلیّه ولا أثر سام ومن ثمّ یُتأمّل فی التمسّک بالعموم فی موارد الغرض الراجح الفضیلیّ، لاسیّما مع ما ذَکرنا من حکم العقل من نفی الذمّ عمّن یُلقی نفسه فی معرضیّه التلف بداعی وبسبب الفعل الفضیلیّ، أو لفعل فضیله ما، إذ لایذمّه العقل وتعبیر الإمام علیه السلام:

«لا یکون عندی ملوماً بل یکون به جدیراً».

أی یکون ممدوحاً.

فالهلکه المأخوذ فیها نحواً من القیود العقلیّه فی ماهیّتها، یتأمّل ویمنع صدقها فی مثل تلک الموارد فتکون تلک الموارد خارجه تخصّصاً ولیس تخصیصاً.

وهذا هو محصّل الوجه الثالث: فإنّ موضوع الضرر والإضرار- کما یشیر إلیه المحقق النراقی فی عوائد الأیام- لیس هو کلّ نقصٍ یحدث فی المال أو فی البدن أو فی العرض، بل الذی لا یعوّض ففی المعاوضات المالیه- مثلاً- لا یُسمّی النقص مع العوض ضرراً، ولا یُسمّی مطلق فوات النفع ضرراً واذا أُطلق علیه فهو من باب المجاز والتوسّع، لا من باب الحقیقه بخلاف صرف رأس المال الذاهب سُدی من دون أن یعود علیه بأیّ فائده، فیکون نقصاً مع عدم العوض.

وعلی ضوء ذلک أُثیر فی قاعده الضرر وحرمته، أنّ الضرر هل هو النقص مع عدم العوض الدنیویّ أم عدم النفع الأخرویّ؟ ویُصرّ الشیخ النراقیّ رحمه الله علی أنّ الآیات العدیده دالّه علی أنّ الخسران والربح، أو الانکسار والجبران لیس بلحاظ النشأه

الـدنيويّه فقـط، بـل بلحـاظ النشـأه الأُـخرويّه أيضـاً، وأنّه ينبغی لحاظ الجبران الأخرویّ، أو الجبران العقلیّ، وأنّ النقص المتحمّل للغرض المحمود عقلاً ـ لاـ يُعـدّ ضـرراً ثمّ يبنی علی هـذا القول فی كثير من الفروع فی كتـابه «مسـتند الشـيعه» وبنـاء علی ذلك، فالموارد التی بُحثت فی المقام ليست نقصاً بلا عوض.

حيث إنّ الضرر هو النقص من دون جبرٍ وسواء كان الجبر دنيويّاً أو أخرويّاً.

وبعباره أخری أنّ وجه ما قالوا فی عدم شـمول قاعده الضـرر للضـرر الأولیّ فی الأحكام الأوّليّه وشـمولها للضـرر الطارئ، هو أنّ الأحكـام الأـوّليّه المبتيّه علی المشـقّه والحرج والضـرر هو عوضـيّه الملاك والمصالـح الموجوده فی متعلّقات تلك الأحكام عن النقص والمشـقّه النـاجمه منهـا، وكـذا الحـال فی الشـعائر الحسـينيّه، فـإنّ ماهيّه الشـعيره الحسـينيّه- كما هو مسـتفاد من الروايات المتواتره التی جمعت فی أبواب عديـده ضـمن مصـادر معتبره آنفه الـذكر- متقوّمه بـالحزن والتفجّع والحماس، كما هی متقوّمه بالمعانی الساميه التی نهض من أجلها سيّد الشـهداء عليه السلام، ومن الواضح أنّ الحزن والتفجّع بحماس فيه مكابده وعناء وعبأ تحمّل روحیّ لاسيّما وأنّ هذا الصخب الروحیّ الممتزج بالحماس والمعانی الرافضه للظلم والمسار المنحرف للسلطه والحكم فی المسـلمين يوجب بطبيعته قلق وخوف الحكومات، فتقوم بممانعه إقامه الشـعائر الحسـينيّه، وإنزال العقوبه بالشيعه فی طقوسهم فی عاشوراء وشـهر محرم، كما حفل التاريخ بذلك منذ شـهاده الحسـين عليه السـلام إلی يومنا وعصرنا الحاضر بل لم تفتأ المُناصره بين الحكومـات وبين الشـيعه علی الشـعائر الحسـينيّه قـائمه، سواء فی زيارته عليه السـلام، أو فی المشـی إلی زيارته، أو فی إقامه مراسم العزاء بأشـكالها المختلفه أو فی غير ذلك من مراسم وصور الشـعائر الحسـينيّه وهذا مما يؤكّد أنّ تشـريع الشعائر الحسينيّه فی الشـريعه المقـدسه مبنی من أسـاسه علی المخـاطره والمكابـده والمجاهـده، ومن ثم يتضـح وجه ما ذهب اليه المحقق الميرزا القمیّ فی جامع الشتات من إدراج الشعائر الحسينيّه فی باب الجهاد،

وعلى ضوء ذلک يتبيّن عدم شمول قاعده الضرر لأبواب الشعائر الحسينيّه التى شرعّت فى أصلها کباب الجهاد ونحوه على تحمّل الضرر والمشقّه.

ومن الواضح أن النقص الذى يُشاهَد فى الشعائر الحسينيّه بهذا المقدار(۱) هو ليس من الضرر شرعاً، بل ولا عند العقلاء، نظير جرح الشخص نفسه لإخراج الدم لأجل تحليله طبيّاً، أو مثل الحجامه، التى ورد الحثّ عليها من طرق العامّه والخاصّه ورجحانها أمر ثابت وطبّيّاً أيضاً(۲).

فالبشر والعقلاء يمارسون العديد من التصرّفات اليسيره فى البدن، من دون أن يحرّموها أو يمنعوها.

فتحصّل أنّ هناک ثلاثه وجوه لدفع توهّم الضرر فى الشعائر الحسينيّه بأقسامها.

هذه بالنسبه إلى الجهه السادسه، وهى بحث الضرر المترتّب على بعض الشعائر الحسينيّه.

۱- کما ذکر المحقّق النائينىّ وتلاميذه قاطبه.

۲- وقد عُبّر عن الحجامه فى الرأس فى الروايات، بالمُنقذه والمغيثه والمنجيه والسرّ هو أنّها تحمى من الجلطات الدماغيّه کما ثبت ذلک طبّيّاً راجع الوسائل ۱۷: ۱۱۱.

الجهه السابعه: لُبس السواد حزناً علی الحسین علیه السلام

اشاره

بـدايةً وردت روايات فی باب لباس المصـلّی، مضـمونها: أنّ لبس السواد هو لباس الأعداء، ولباس أهل النار، ولباس بنی العبّاس، وفتوی أكثر الفقهاء علی كراهه لبس السواد خصوصاً فی الصلاه.

وذهب بعض المحدّثين الإخباريين إلی الحرمه.

وقـد ذكرنا فی الفصل الأوّل أنّ اتّخاذ الشـعيره يكفی فيه الحلّيه بالمعنی الأعمّ، فعلی افتراض كونه مكروهاً فإنّ ذلك لا يمنع من اتّخاذه شعيره للحزن.

حيث إنّ الشـعيره الوارده فی الأدلّه ليست حقيقه شرعيّه، بل هی حقيقه عُرفيّه، فيمكن استحداث واتّخاذ ممارسه مصاديق ورسوم جديده هذا أوّلاً.

وثانيـاً: أنّ هـذا السواد إنّمـا يكون مشـمولاً للكراهه إذا اتُّخـذه لباسـاً، أمّـا إذا اتُّخـذ شـعاراً لإظهار الحزن فهو غير مشـمول لتلك الكراهه فمن ثمّ- ذهب كمـا نقلنا فی صـدر البحث- صاحبُ الحـدائق(۱) والسيّد اليزدی(۲)، وعـدّه من الفقهاء إلی عدم كراهه لُبس السواد حتّی فی الصلاه إذا كان لأجل إظهار الشعائر. (والمسأله محررَه فی كتاب الصلاه).

فالروايات الناهيه عن لبس السواد ليست متعرّضه لاتّخاذه كشـعار ولأجل إظهار الأسـی والحزن، نظير ألبسه بعض الحرف والمهن أو المؤسّسات والدوائر، فإن الهيئه

۱- الحدائق ۷: ۱۱۸ حيث قال فيها: «لا يبعد اسـتثناء لبس السواد فی مأتم الحسـين عليه السـلام لما استفاضت به الأخبار من الأمر بإظهار شعائر الأحزان.

۲- فی أجـوبه أسـئله حـول الشـعائر الحسـينيّه، الـذی هو ملحق علی تعليقته علی رسـاله الشـيخ جعفر التسـتریّ ص ۱۲، فی لبس السواد.

الموحّده فی اللباس لدیهم لیست زیّاً لباسیاً فی الحیاه المعتاده، بل الهیئه الموحّده من اللون أو الشکل هی شعار یرمز إلی العمل الموحّد والانتساب المعیّن، ومن ثمّ أفتی جمهره أعلام العصر بجواز لبس الأشخاص الذین یقومون بالشبیه (المسرحیّه لحادثه الطفّ) زیّ الجنس الآخر، وأنّ ذلک لا یندرج فی عموم حُرمه تشبّه الرجال بالنساء أو العکس، ولا یندرج فی حرمه لبس الرجال للباس النساء، وذلک لظهور المتعلّق فی حکم الحرمه لما یُتّخذ لبساً فی الحیاه العادیه المعیشیّه.

وثالثاً: المتتبع للسیره یقرأ أنّ الأئمّه علیه السلام وأتباعهم ارتَدَوْا ولبسوا السواد من أجل إظهار الحزن والتفجّع، وذلک فی موارد:

۱ . منها ما فی شرح ابن أبی الحدید: أنّ الحسَنَین علیهما السلام لبسا السواد علی أبیهما فی الکوفه بعد شهادته(۱).

۲ . ومنها ما فی کتاب المحاسن للبرقیّ(۲): أنّ الفاطمیّات والعقائل بعد رجوعهن من کربلاء إلی المدینه لبسن السواد والمَسوح، وکان زین العابدین علیه السلام یطبخ لهم فذُکر فیه أنّ زین العابدین کان یطبخ ویُطعم النساء، لأنّهنّ شُغِلن بإقامه المأتم علی الحسین علیه السلام، ففیه نوع من تقریر المعصوم علیه السلام للبس السواد والمسوح.

۳ . ومنها ما فی کتاب إقبال الأعمال للسیّد ابن طاووس:(۳) فی فضیله یوم الغدیر، حیث ورد فیه وهو یوم تنفیس الکرب، ویوم لبس الثیاب، ونزع السواد.

۱- شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید ۴: ۸.

۲- المحاسن ۲: ۴۰۲- باب الإطعام؛ باب ۲۵.

۳- الإقبال: ۴۶۴.

۴ . ومنها ما فی مستدرک الوسائل:(۱)، بسنده عن أبی ظبیان قال: (خرج علینا علیّ علیه السلام، فی إزار أصفر وخمیصه(۲) سوداء).

وسنذکر بعد قلیل المزید من الأدله المنقوله علی ذلک.

ورابعاً: أن بنی العباس اتّخذوا السواد شعاراً لهم بادئ الأمر من أجل إظهار حزنهم علی الحسین علیه السلام، وجعلوه ذریعه للإنقضاض علی بنی امیّه مما یدلّ علی أنّ لبس السواد کان متّخذاً لإظهار الحزن والتفجّع عند العرف الاجتماعی آنذاک؛ وهو زمان حضور الأئمّه علیهم السلام وهذه الظاهره یمکن التحقّق منها تاریخیّاً، وأنّ بنی العبّاس اتخذوا السواد شعاراً لهم ذریعةً وحیلةً فی أنّه حزنٌ علی مصاب سیّد الشهداء علیه السلام، وأنّهم قاموا بعنوان الثأر لسیّد الشهداء، وهو شعار الرضا من آل محمّد صلی الله علیه وآله وسلم، ولکن استغلّوا ذلک للتسلّط علی رقاب المؤمنین والمسلمین.

إذن تتعاضد هذه الوجوه وتدفع الریبه فی الکراهه وتؤید رجحان لبس السواد حزناً لأجل مصاب أهل البیت علیهم السلام والآن نقدّم- للقاری الکریم- المزید من الأدله والمؤیّدات علی رجحان لبس السواد لإظهار الحزن والأسی علی سادات وأئمه الوری علیهم السلام.

بعض الأدله المنقوله فی لبس السواد

(۱) لبس الحسنان السواد علی أبیهما بعد شهادته علیه السلام: عن الأصبغ بن نُباته أنّه قال: دخلت مسجد الکوفه بعد قتل أمیر المؤمنین ورأیت الحسن والحسین علیهما السلام لابسی السواد(۳).

۱- مستدرک الوسائل ۳: ۲۳۴، باب ۴۵ أبواب لباس المصلّی.

۲- ثوب خَزْ أو صوف مُعْلَم.

۳- مجمع الدّرر فی المسائل الاثنتی عشر- شیخ عبد اللّه المامقانی.

(۲) وقال ابن أبی الحدید فی شرح النهج: وکان خرج (الحسن بن علی علیه السلام) إلیهم- إلی الناس بعد شهاده أبیه- وعلیه ثیاب سود(۱).

(۳) لبس نساء بنی هاشم السواد والمسوح حزناً علی سیّد الشهدا علیه السلام کما ورد ذلک فی کتاب المحاسن للبرقی، بسنده عن عمر بن علی بن الحسین علیهم السلام قال: لمّا قُتل الحسین بن علی علیه السلام لبسن نساء بنی هاشم السواد والمسوح، وکنّ لا یشتکین من حرّ ولا بَرد، وکان علی بن الحسین علیه السلام یعمل لهنّ الطعام للمأتم»(۲) ووجه الدلاله علی الاستحباب وعلی رفع الکراهه؛ هو أن ذلک الفعل کان بإمضائه وتقریر الإمام المعصوم علیه السلام، إضافه لدلاله الخبر علی أن لبس السواد هو من شعار الحزن والعزاء علی المفقود العزیز الجلیل من قدیم الزمان وسالف العصر والأوان، وکما هو المرسوم الیوم فی جمیع نقاط العالم(۳).

(۴) وفی إقبال الاعمال(۴) نقلاً- عن کتاب (النشر والطیّ) بإسناده عن الرضا علیه السلام، أنّه قال- فی حدیث فی فضیله یوم الغدیر-: وهو یوم تنفیس الکرب ویوم لبس الثیاب ونزع السواد.

(۵) ومثلها روی فی مستدرک الوسائل عن کتاب المحتضر للحسن بن سلیمان الحلّیّ بإسناده عن أحمد بن إسحاق، عن الإمام العسکریّ علیه السلام، عن آبائه علیهم السلام، عن رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فی فضیله یوم التاسع من ربیع الأول، وأسامیه- إلی أن قال- قال علیه السلام:

۱- شرح نهج البلاغه ۱۶: ۲۲.
۲- المحاسن ۲: ۴۰۲- وقد دوّنت هذه الروایه فی کتب: الکافی والبحار والوسائل نقلًا عن کتاب المحاسن.
۳- راجع کتاب (إرشاد العباد إلی استحباب لبس السواد) للسید جعفر الطباطبائی الحائری، تعلیق السید محمد رضا الحسینی الاعراجی الفحام ص: ۲۸- هامش (۲).
۴- إقبال الأعمال: ۴۶۴.

«ویوم نزع السواد»(۱).

(۶) ما جری فی الشام علی قافله سیّد الشهداء علیه السلام بعد ما أذن لهم یزید بالرجوع وطلبوا منه النوح علی الحسین علیه السلام:

«فلم تبق هاشمیّه ولا قریشیّه إلّا ولبست السواد علی الحسین وندبوه»(۲).

(۷) سکینه بنت الحسین تری الزهراء علیها السلام فی المنام وهی تندب الحسین وعلیها ثیاب سود یذکر ذلک المحقّق النوری فی المستدرک حیث تقول سکینه علیه السلام:

«فإذا بخمس نسوه قد عظم الله خلقتهنّ، وزاد فی نورهنّ وبینهنّ امرأه عظیمه الخلقه ناشره شعرها، وعلیها ثیاب سود، وبیدها قمیص مضمّخ بالدم إلی أن ذکرت أنها کانت فاطمه الزهرا علیها السلام»(۳).

(۸) وفی مقتل أبی مخنف(۴)، عندما أخبر نعمان بن بشیر بقتل الحسین علیه السلام، فلم یبق فی المدینه مُخدّره إلّا وبرزت من خدرها، ولبسوا السواد وصاروا یدعون بالویل والثبور.

(۹) وروی فی الدعائم(۵) عن جعفر بن محمد علیه السلام، أنّه قال: لا تلبس- المرأه فی حِدادها علی زوجها- ثیابا مصبغه ولا تکتحل ولا- تطیّب ولا- تزیّن حتّی تنقضی عدتها، ولا- بأس أن تلبس ثوباً مصبوغاً بسواد» وقد أفتی بمضمونه الشیخ فی المبسوط(۶) والمحقّق فی الشرایع فی حداد الزوجه وفی الإیضاح.

۱- وفیه: «ویوم نزع الأسواد»- وقد أدرجه المجلسی فی بحاره نقلًا عن کتاب زوائد الفوائد للسید ابن طاووس؛ مستدرک الوسائل ۳: ۳۲۶- ۳۲۷.

۲- مستدرک الوسائل ۳: ۳۲۷.

۳- مستدرک الوسائل ۳: ۳۲۷.

۴- صفحه ۲۲۲.

۵- ۲: ۲۹۱.

۶- ۵: ۲۶۵- ۲۶۴.

(۱۰) وروی الصـفّار فی بصائر الدرجات عن البزنطیّ، عن أبان بن عثمان، عن عیسی بن عبد الله وثابت، عن حنظله، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال:

خطب رسول الله صـلی الله علیه وآله وسلم یوماً بعد أن صلّی الفجر فی المسجد وعلیه قمیصه سوداء؛ وذکر علیه السلام أنّه توفّی صلی الله علیه وآله وسلم فی ذلک الیوم(۱).

وفی سیره ابن هشام(۲):

«کان علی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم قمیصه سوداء حین اشتدّ به وجعه».

(۱۱) وروی الکلینیّ(۳) والدعائم(۴) بسـنده عن سـلیمان بن راشد، عن أبیه قال: رأیت علیَّ بن الحسین علیه السلام وعلیه درّاعه سوداء وطیلسان ازرق.

(۱۲) وفی عیون الأخبار وفنون الآثار لعماد الدین إدریس القریشـیّ(۵) عن أبی نعیم، بإسناده عن أمّ سلمه رضوان الله علیها، أنّها لمّا بلغها مقتل الإمام الحسین علیه السلام ضربت قبّه سوداء فی مسجد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ولبست السواد.

(۱۳) وروی المجلسیّ فی البحار(۶) فیما جری علی أهل البیت علیهم السـلام بعد واقعه کربلاء، إلی أن قال علیه السـلام: ثمّ قال الوصیف: یا سکینه اخفضی صوتک فقد أبکیتِ رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم، ثم أخذ الوصیف بیدی فأدخلنی

۱- بصائر الدرجات: ۳۰۵- ۳۰۴؛ بحار الأنوار ۲۲: ۴۶۴.

۲- ۴: ۳۱۶.

۳- الکافی ۶: ۴۴۹.

۴- ۲: ۱۶۱.

۵- صفحه ۱۰۹.

۶- ۴۵: ۱۹۵.

القصر فاذا بخمس نسوه قد عظّم الله تعالی خلقتهنّ وزاد فی نورهنّ وبینهنّ امرأه عظیمه الخلقه ناشره شعرها وعلیها ثیاب سود، بیدها قمیص مضمخ بالدم، واذا قامت یقمن معها، واذا جلست جلسن معها، فقلت للوصیف: ما هؤلاء النسوه اللاتی قد عظّم الله خلقتهنّ؟.

فقال: یا سکینه هذه حوّاء أم البشر، وهذه مریم بنت عمران، وهذه خدیجه بنت خویلد، وهذه هاجر، وهذه ساره، وهذه التی بیدها القمیص المضمخ وإذا قامت یقمن معها وإذا جلست یجلسن معها هی جدّتک فاطمه الزهراء علیها السلام- الحدیث».

(۱۴) وروی الشیخ فی الغیبه بسنده إلی کامل بن إبراهیم أنّه دخل علی أبی محمّد الحسن العسکریّ علیه السلام، فنظر الی ثیاب بیاض ناعمه قال: فقلتُ فی نفسی:

ولیّ الله وحجّته یلبس الناعم من الثیاب ویأمرنا نحن بمواساه الإخوان وینهانا عن لبس مثله؟.

فقال علیه السلام متبسّماً: یا کامل وحَسر عن ذراعیه فإذا مسح أسود خشن علی جلده، فقال: هذا لله وهذا لکم(۱).

(۱۵) فی کامل الزیارات، بسنده: أنّ الملک الذی جاء إلی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وأخبره بقتل الحسین بن علی علیه السلام کان ملک البحار، وذلک أن ملکاً من ملائکه الفردوس نزل علی البحر فنشر أجنحته علیها ثم صاح صیحهً وقال:

یا أهل البحار ألبسوا أثواب الحزن فإن فرخ رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم مذبوح»(۲).

۱- وسائل الشیعه ۳: ۳۵۱؛ بحار الأنوار ۵۰: ۲۵۳ وج ۵۲: ۵۰.

۲- کامل الزیارات: ۶۷/ ح ۳؛ مستدرک الوسائل ۳: ۳۲۷.

الجهه الثامنه: ضروره لعن أعداء الدين

اشاره

هنـاک جهه لاحقه أخرى، وهى قضـيه لعن أعـداء الـدين الـوارده فى بعض الزيـارات والأدعيه والمأثور من الأدله والروايـات وإدراجها ضمن الخطابه الحسينيّه أو الشعر أو النثر إذ يثير البعض تساؤلات حول هذه الظاهره.

وأنّ السبّ واللعن لا يناسب أخلاق المسلم فضلًا عن المؤمن، ويكشف عن الحقد، وهو من الأخلاق الذميمه وليس من الأخلاق الإسـلاميه وهو انفعال عاطفىّ حادّ أو حماسىّ لا تدبّر فيه ولا تفكّر، نظير بعض الإشكالات التى مرّت فى البكاء وقد ورد فى نهج البلاغه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان يوصى أصحابه أن:

«لا تكونوا سبّابين».

ولتحرير حقيقه الحال فى هـذه الإثارات لابـدّ من الالتفات إلى أنّ اللّعن ليس مطلقاً هو السبّ، بل ينطبق على اللّعن الابتـدائىّ من دون موجب للّعن فيكون سبّاً نظير ما يرتكبه بعض عوام الناس وغير الملتزمين وأمّا إذا دُعى على شخص بما يستحقّ الدعاء عليه، ونُسب له ما يوجب له أن يذكر به فهذا لا يُعدّ سبّاً بل هو إظهار لإنكار المُنكَر ويُعدّ فضـيله، ولا يُعدّ سبّاً وإنّما هو نوع من الحاله الطبيعيّه النفسيّه والاجتماعيّه فى الفطره الإنسانيّه أو فى مجموع المجتمع، إذ هو تنفّر من المنكر ورفض القبيـح فهل تقبيـح القبيح يعتبر سبّاً؟؟ وبعبـاره أخرى أنّ من مقتضـيات الفطره الإلـهيّه التى فطر الله النـاس عليها لا تبـديل لخلق الله ذلک الـدين القيّم، هو تقبيح القبيح والنفره منه وتحسين الحسن والانجذاب إليه، وهذه الفطره الانسانيّه والعقليّه تُحاذى فريضه وعقيده التولّى

والتبرّی: التولّی لأولیاء الله تعالی والتبرّی من أعدائه، حیث أمر بهما فی الکثیر من الآیات الکریمه کقوله تعالی:

((وَإِنَّ الظَّالِمِینَ بَعْضُهُمْ أَوْلِیَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِیُّ الْمُتَّقِینَ))(۱).

وقوله تعالی:

((یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ))(۲).

وقوله تعالی:

((لَا تَجِدُ قَوْمًا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ یُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ))(۳).

وقوله تعالی:

((قَدْ کَانَتْ لَکُمْ أُسْوَهٌ حَسَنَهٌ فِی إِبْرَاهِیمَ وَالَّذِینَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْکُمْ))(۴).

وقوله تعالی:

((یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَعَدُوَّکُمْ أَوْلِیَاءَ تُلْقُونَ إِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّهِ))(۵).

وغیرها من آیات التولّی والتبرّی.

وقد قال تعالی:

((قُلْ لَا أَسْأَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبَی))(۶).

۱- الجاثیه: ۱۹.

۲- الممتحنه: ۱۳.

۳- المجادله: ۲۲.

۴- الممتحنه: ۴.

۵- الممتحنه: ۱.

۶- الشوری: ۲۳.

وقال تعالى:

((إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَهِ))(١).

ولا يخفى على اللبيب أنّ الحذر من اللعن لأعداء الله ورسوله هو فى الحقيقه تذويب لظاهره التولىّ والتبرّى، ومسخ لفطره الحسن والقبح، لتعود الفطره والقلب منكوسَين قبال الباطل والضلال، فهذا التحسّس والحذر من اللعن ينطوى على التنكّر لهُدى عتره النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم، والميل لضلال مخالفيهم، ومن الخطوره البالغه تمكن فيما إذا انتكس القلب ودبّ فيه المرض ((أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ))(٢) لعتره النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم.

نعم تقبيح شخص بلا موجب ومن دون عمل صدر منه يقتضى ذلك يُعتبر سبّاً أمّا إذا صَدر منه ما هو قبيح واستنكرنا ذلك القبيح فلا يُعد فعلنا سبّاً وليس بوقيعه بل هو حاله طبيعه الفطره وهى إنكار للمنكر وإنّ إنكار المنكر يعتبر أمراً صحّيّاً، ويدلّ على بقاء سلامه فطره وتديّن الإنسان والتزامه باعتقاداته وأمّا استحسان المنكر وعدم إنكاره- ولو قلباً وهو أضعف الإيمان- فأمر منبوذ شرعاً وعقلاً، ويدلّ على تبدّل لطبيعه الفطره.

فتقبيح القبيح ليس بسبّ، أوَ ليس ينبغى أن نتخلّق بالأخلاق والصفات الإلهيه؟ لاحظ ماده اللعن فى القرآن الكريم وردت ماده اللعن فى القرآن الكريم ما يقرب من الأربعين مورداً، والنبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إذا أريد مدحه يوصف بأنّ خُلقه كان خُلق القرآن فأفضل ما يتخلّق به الإنسان هو أخلاق القرآن وأخلاق الله عزّ وجلّ هذا من جهه، ومن جهه أخرى أنّ النهى عن المنكر يعتبر من الفرائض الرُّكنيّه فى

١- الأحزاب: ٥٧.

٢- محمّد صلى الله عليه وآله وسلم: ٢٩.

أبواب الفقه وأدنی مراتبه هو الإنکار القلبیّ والبراءه القلبیّه من المنکر والمرتبه الوسطی هو الإنکار اللسانیّ وهذا الحکم یتعلّق بموضوعه وهو المنکر مطلقاً، سواء کان المنکر السابق أم المنکر الحالی وهذا یستلزم البراءه من جمیع أعداء الله علی مرّ الدهور والعصور قلباً ولساناً؛ ومن أوضح مصادیق إنکار المنکر هو اللعن لأعداء الدین والمناوئین للأنبیاء والأولیاء والصالحین.

اللعن من الآیات القرآنیه

ومن الآیات فی ذلک:

- ((إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِی الدُّنْیَا وَالْآخِرَهِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِینًا)) (۱).

هذه الآیه هی سنّه من الله علی مَن یستحق اللعن من جهه، ومن جهه أخری هی وارده أیضاً فیما نحن فیه فی الشعائر الحسینیّه، حیث إنّ قَتله الحسین علیه السلام آذوا الله ورسوله کما ورد فی نصوص الفریقَین.

- ((إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنَاتِ وَالْهُدَی مِنْ بَعْدِ مَا بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتَابِ أُولَئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَیَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ))(۲).

ویحثّ الله عزّ وجلّ علی لعنهم.

- ((إِنَّ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِی الدُّنْیَا وَالْآخِرَهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِیمٌ))(۳).

۱- الأحزاب: ۵۷.

۲- البقره: ۱۵۹.

۳- النور: ۲۳.

وهذه نماذج یسیره، وإلاّ فالآیات القرآنیه کثیره فی موضوع اللعن.

وهناک مثالاً قرآنیاً لعدم التولیّ: ففی خطاب لإبلیس بعد أن أبی أن یتبع آدم:

((قَالَ یَا إِبْلِیسُ مَا مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ)).

(هذه الآیه هی رمز لعدم الموالاه لدین الله، ولعدم اتباع حجّه الله وإبلیس کفره لیس کفر إنکار لله عزّ وجلّ ولا إنکاراً منه للمعاد.

إنّما کفره بسبب عدم السجود فلم یؤنّبه الله بأنّک لم تُقِرّ بخلیقتی، بل کلّ السور التی تتعرّض لهذه الواقعه فیها ذمّ وتأنیب الله لإبلیس علی عدم السجود ولعدم الإذعان بإمامه وخلافه وحجیه آدم.

((قَالَ یَا إِبْلِیسُ مَا مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ)).

فکُفر إبلیس کفر عدم إقرار بالإمامه وعدم اعتراف بالحجّه الالهیّه والواقعه القرآنیّه فی بدء الخلیقه رمز للإمامه، کما أُشیر الی ذلک فی الروایه الوارده فی تفسیر البرهان، وقد شرحها أمیر المؤمنین علیه السلام فی الخطبه القاصعه(۱)، أنّ هذه الواقعه کلّها لأجل بیان أمور وأسرار عجیبه یستعرضها القرآن فی سبع سور.

((قَالَ یَا إِبْلِیسُ مَا مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ مِنَ الْعَالِینَ))(۲).

(تدلّ علی عدم الخضوع وعلی عدم الموالاه والاتباع).

((قَالَ أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِی مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ (۷۶) قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّکَ رَجِیمٌ (۷۷) وَإِنَّ عَلَیْکَ لَعْنَتِی إِلَی یَوْمِ الدِّینِ)).

۱- شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید ۱۳: باب ۲۳۸: ۱۲۷.
۲- ص: ۷۵.

والـذی لاـ یتولّی ولیّ الله له لعنه خـاصه أمّـیا من یعـادی ولیّ الله وخلیفه الله وحجه الله، فـإنّ الآیه الشـریفه تقرّر اللعن الإلهی علیه وطرده من رحمه الله.

وفی سوره الإسراء(۱) مثالاً آخر:

((وَإِذْ قُلْنَا لَکَ إِنَّ رَبَّکَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْیَا الَّتِی أَرَیْنَاکَ إِلَّا فِتْنَهً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَهَ الْمَلْعُونَهَ فِی الْقُرْآنِ)).

هذه الرؤیه فی تفاسیر العامّه الروائیّه أیضاً ورد أنها رؤیه من ینزو علی منبر رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم.

لکن بألفـاظ مختلفه والمتتبع فیهـا یصـل إلی أنّ مضـمونها هو نفس مـا ذکرته روایـات الخـاصّه فی تفسـیر الآیه وهی الرؤیا التی انزعج منها النبی صلی الله علیه وآله وسلم فی اغتصاب الخلافه.

((إِنَّ رَبَّکَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ)).

یعنی أحاط بالأحداث والوقائع التی تمرّ علی الناس والتی ترتبط بأمور الناس وبشؤون الناس وبمستقبل أفعال الناس.

طبیعه القرآن هو بیان الحقیقه من زاویه أو عن طریق الإشاره کی یسـلم القرآن من التحریف، ولو کان القرآن یتضـمّن التصـریح أو قریب من التصریح لحُرِّف وبُدِّل من أوّل یوم لکنّ القرآن الکریم یُکنّی ویشیر إلی حقیقه قد لا یلتفت لها إلّا ذوو الألباب.

((لِیَدَّبَّرُوا آیَاتِهِ وَلِیَتَذَکَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ))(۲).

۱- الآیه ۶۰.

۲- ص: ۲۹.

– ((وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ))(۱) – ((وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ))(۲).

– ((وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا)).

يدلّ على أن الشجره– وفتنه الناس– يعنى أمر يُفتتَن به الناس فالأمر مرتبط بشأن اجتماعىّ وسياسىّ فيظهر من نفس سياق الآيه توقّع فتنه.

وهذه الفتنه للناس إشاره إلى السقيفه وما حصل فيها؛ ثمّ إنّ آيه:

((وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ)).

هى سلاله أغصان وفروع، وهو ملك بنى أميه تبدأ هذه الشجره الملعونه بالنموّ على تربه وأساس تلك الفتنه.

تفسير هذه الشجره الملعونه ليست شجره نباتيه بل ((وَنُخَوِّفُهُمْ)) و(هُم) خطاب للعقاب ((فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا)).

نفس الألفاظ إذا جُمعت فى نفس السياق فإنّنا نحصل على صوره واضحه، لكن دأب القرآن هو إعطاء الإشارات.

فهذه وغيرها من الآيات العديده فى القرآن التى تدلّ على وجود اللعن وجوازه على أعداء الدين.

۱– البقره: ۲۶۹.

۲– العنكبوت: ۴۳.

الجهه التاسعه: العَزاءُ والرّثاءُ سنّهٌ قرآنیهٌ

اشاره

يطرح البعض سؤالاً عن المبرر الشرعیّ والأهداف الدینیّه وراء تكرار العزاء وإقامه المأتم علی سیّد الشهداء علیه السلام وعلی بضعه المصطفی صلی الله علیه وآله وسلم كلّ عام مع تطاول المدّه بنحو دائم وندبه راتبه، والحال أنّ الندبه والرثاء علی السبط الشهید علیه السلام قد ثبت أنّه سنّه إلهیّه تكوینیّه وقرآنیّه إضافه لكونها سنّه نبویّه؛ وقد أوضحت الكثیر من الكتب والمراجع التاریخیّه والدراسات عدداً من هذه الوجوه.

فالوجه الأوّل وهو السنّه التكوینیّه الإلهیّه، فیشیر إلیه قوله تعالی فی سوره الدخان:

((فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ))(۱).

تنفی هذه الآیه السماء والأرض علی هلاك قوم فرعون الظالمین، ممّا یقضی بوجود شأن فعل البكاء من السماء والأرض كظاهره كونیّه، وإلّا لما كان للنفی معنی محصّل؛ وقد أشارت المصادر العدیده من كتب العامّه- فضلاً عن كتب الخاصّه- إلی وقوع هذه الظاهره الكونیّه عند مقتل الحسین علیه السلام، من مطر السماء دماً، واحمرارها مدّه مدیده، ورؤیه لون الدم علی الجدران وتحت الصخور والأحجار فی المدن والبلاد الإسلامیّه، فلاحظ ما ذكره ابن عساكر فی تاریخ دمشق فی ترجمه الحسین علیه السلام بأسانید متعدّده بل قد طالعنا أخیراً كتاب باللغه الانجلیزیه اسمه: (ذی أنكلو ساكسون كرونكل)(۲) كتبه المؤلف سنه ۱۹۵۴ وهو یحوی الأحداث التاریخیّه التی مرّت بها الأمّه البریطانیّه منذ عهد المسیح علیه السلام فیذكر لكلّ سنه أحداثها، حتی یأتی علی

۱- آیه: ۲۹.

۲- لاحظ ص۳۸و۳۵و۴۲ من كتاب ((The Anglo-Saxon Chronicle وقد سجّل الكتاب فی مكتبه (EVERYMAN'S LIBRARY) تحت رقم (۶۲۴).

ذِكر أحداث سنه (۶۸۵) ميلاديه وهى تقابل سنه (۶۱) هجريه سنه شهاده أبى عبد الله الحسين عليه السلام، فيذكر المؤلف أنّ فى هذه السـنه مطرت السماء دماً، وأصبح الناس فى بريطانيا فوجدوا أنّ ألبانهم وأزبادهم تحوّلت الى دم(۱)، هذا مع أنّ الكاتب لم يجد لهذه الظاهره تفسيراً، ولم يُشِر من قريب ولا بعيد إلى مقارنه ذلك إلى سنه (۶۱) ه ق.

وأمّا الوجه الثانى وهو كون ذلك سنّه قرآنيه، فهو على نمطَين:

الأول: إلزام البارى تعالى مودّه أهل البيت عليهم السلام على الناس، بل وجعل هذه الفريضه من عظائم الفرائض القرآنيّه فى قوله تعالى:

((ذَلِكَ الَّذِى يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّهَ فِى الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَهً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ))(۲).

حيث جعل المودّه أجراً على مجموع الرساله المشـتمله على أصول الـدين العظيمه، ممّا يدلّل على كون هذه الفريضه فى مصاف أصول الديانه، ثم بيّن تعالى أنّ المودّه لها لوازم وأحكام. منها: الإتّباع كما فى قوله تعالى:

((قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ))(۳).

و منها الإخبات والإيمان بذلك كما فى قوله تعالى:

((وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ))(۴).

۱- وإليـك نصّ العبـاره باللغه الانجليزيه: This year there was in Britain a bloody rain, and milk and butter were turned to blood.

۲- الشورى: ۲۳.

۳- آل عمران: ۳۱.

۴- الحجرات: ۷.

ومنها: الحزن لحزنهم والفرح لفرحهم كما فی قوله:

((إِنْ تُصِبْکَ حَسَنَهٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْکَ مُصِیبَهٌ یَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِنْ قَبْلُ وَیَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ))(۱).

فبیّن تعالی بدلاله المفهوم؛ أنّ العداوه مقتضاها الحزن لفرح النبی صلی الله علیه وآله وسلم وأهل بیته علیهم السلام؛ والفرح لمصیبه النبی صلی الله علیه وآله وسلم وأهل بیته علیهم السلام فالمحبه تقتضی الحزن لمصابهم والفرح لفرحهم، ونظیر هذه الدلاله قوله تعالی:

((إِنْ تَمْسَسْکُمْ حَسَنَهٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْکُمْ سَیِّئَهٌ یَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا یَضُرُّکُمْ کَیْدُهُمْ))(۲).

فعلی هذه الدلاله القرآنیّه یکون العزاء وإقامه المأتم والرثاء والندبه علی مصاب السبط بضعه المصطفی سیّد شباب أهل الجنه ریحانه الرسول الأمین من مقتضیات الفریضه العظیمه الخالده بخلود الدین، وهی موده القربی.

الثانی: وهو ما عقدنا هذا المقال له، وهو أنّ القرآن قد تضمّن الرثاء والندبه علی خریطه وقائمه المظلومین طوال سلسله أجیال البشریّه، وقد استعرض القرآن الکریم ظلاماتهم بدءاً من هابیل إلی بقیّه أدوار الأنبیاء والرسل وروّاد الصلاح والعداله، والجماعات المُصلِحه المقاوِمه للفساد والظلم، کأصحاب الأخدود وقوافل الشهداء عبر تاریخ البشریّه، وحتّی الأطفال المجنیّ علیهم نتیجه سنن جاهلیّه کالموؤده، بل قد رثی وندب القرآن ناقه صالح لمکانتها ولم یقتصر القرآن علی الرثاء والندبه لمن وقعت علیهم الظلامات، بل أخذ فی التندید بالظالم وبالعتاه الظَلمه؛ وتوعّدهم بالعذاب والنقمه والبطش، کما سنجده فی جمله من الموارد الآتیه التی نتعرّض لها فی السور القرآنیّه، وهی:

۱- البراءه: ۵۰.

۲- آل عمران: ۱۲۰.

الأولى: قصّه أصحاب الأخدود

ففى سوره البروج تستهلّ السوره بالقَسَم الإلهىّ أربع مرات:

((وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (١) وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ (٢) وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ)).

وهـذا الابتـداء بمثابه توثيق للواقعه والحادثه التى يريـد الإخبار عنها، وفى هذا منهجا ودرساً قرآنيّاً يحثّ على توثيق الحادثه أولاً، ثمّ الخوض فى تفاصيلها ورسم أحداثها، ثمّ تذكر السوره الخبر الذى وقع القَسَم الإلهىّ على وقوعه بابتداء لفظه:

((قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ)).

وهو أسلوب رثاء وندبه وعزاء، نظير قول الراثى «قُتل الحسين عطشاناً» كما أنّ توصيفهم بأصحاب الأخدود بيان لكيفيّه القتل التى جَرت عليهم، فتواصل السوره تصوير مسرح الحدث استثاره للعواطف وتهييجها بوصف الأخدود:

((النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ)).

وهو بيان لشدّه سُعره النّار التى أُجّجت لإحراقهم، وهو ترسيم لبشاعه الجنايه وفظاعتها. ثم يتابع القرآن الكريم:

((إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ)).

وهو بيـان لقطه أخرى من مسـرح عمليـات الحـادثه التى أوقعها الظالمون على المؤمنين من إرعابهم وتهديـدهم بإجلاسـهم على شفير الأخدود المتأجّج أوّلاً لأجل ممارسه الضغط عليهم للتخلّى عن مبادئهم التى يتمسكون بها؛ وفيه بيان لشدّه صلابه المؤمنين مع هذا الإرعاب المتوجّه عليهم، ثمّ تتابع السوره:

((وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ)).

وهذا بيان يجسّد فوران الشفقه الإلهيّه على الظُلامه والتلهّف على ما يُفعل بالمؤمنين ثمّ تتلو السوره:

((وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ)).

لتبيّن براءه المؤمنين لتركيز شدّه الظلامه ومن جهه أخرى تبيّن شدّه صلابه المؤمنين وصمودهم وعلوّ مبدئهم، ثمّ يبدأ البارى تعالى بتهديد الظالمين والتنديد بهم من موقع المالك للسموات والأرض والشاهد المراقب لكلّ الأمور، ثمّ يقول تعالى:

((إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ (۱۰) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ (۱۱) إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ (۱۲) إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ)).

فيسطّر تعالى قاعده وسنّه إلهيّه عامّه وهى الوقوف بصف المظلومين والمواجهه قبال الظالمين، وهو بذلك يربّى المسلمين والمؤمنين عَبر القرآن الكريم؛ يربّيهم على التضامن مع المظلومين والنفره والتنديد بالظالمين عبر التاريخ، ويُعلّمهم أن لا يتخاذلوا باللامبالاه؛ ولا يتقاعسوا بذريعه أنّ هذه الأحداث والوقائع غابره فى التاريخ بل يحثّ على التضامن والوقوف فى صفّ كلّ مظلوم من أول تاريخ البشريّه إلى آخرها، والتنديد بكلّ طاغوت وظالم، وهذا الجوّ القرآنىّ نراه لا يكتفى من المسلم والقارئ للسوره بالتعاطف وإثاره الأحاسيس تجاه المظلوم، بل يستحثّهما على النفور من الظالم والتنديد به وإن كان زمانه قد مضى فى غابر التاريخ، كلّ ذلك لتطهير الإنسان من الذوبان فى مسيره الظالمين، وانجذاباً له مع مبادئ المظلومين فنرى السوره تضمّ إلى إقامه الندبه والرثاء على أصحاب الأخدود والتنديد بقاتليهم، تضم إلى ذلك.

((هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ (۱۷) فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ (۱۸) بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِى تَكْذِيبٍ (۱۹) وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ)).

فتُذكّر قـارئ السوره بمسـيره بقيّه ظلامـات الظالمين من عصابه جنود فرعون وثمود الـذين جَنوا على الأنبياء والصالحين فالسوره ابتـدأت بالقَسم على تأكيـد وقوع الفادحه وتحسّـر فى ندبتهم ورثائهم وإظهار العزاء عليهم، وبيان لعظم التنكيل بالمؤمنين وبراءه المؤمنين عن الجرم، ثمّ تَوعُّد على الانتقام بتصوير ملى بالعبارات المتحركه بُغيه إثاره العواطف والأحاسيس الجياشه. ثمّ إنّ ههنا إلفاته مهمّه إلى بعض الأمور:

الأوّل: وهى إنّ هـذه السوره حيث كانت فى أسـلوب أدب الرثاء والنـدبه والعزاء وإقامه المأتم على أصـحاب الأخدود، فلابدّ أن يكون قراءه هـذه السوره فى كيفيّه التجويـد بنحو من التصوير البيـانىّ والطور الإيقـاعىّ المناسب لجوّ معانى هـذه السوره، وهـذه الكيفيه هى المعروفه بطَوْر الرثاء والنوح، وقد تقرّر فى علم التجويد أخيراً ضـروره التصوير والترسيم البيانىّ لجوّ معانى الكلام فلا يصـحّ قراءه القرآن على وتيره واحده، بل آيات البشاره بالجنّه والثواب والنعيم تُقرأ بنحو الابتهاج والفرح وآيات الإنذار والوعيد تقرأ بكيفيّه الخوف والقشعريره.

وآيـات التشـريع والأحكـام تُقرأ بكيفيه التبيين والتعليم وآيـات الحكمه والمعـارف والموعظه تُقرأ بنحو الطَور الصوتىّ المناسـب لجوّ الموعظه والحكمه، فمن ذلك نستخلص أنّ النوح والترديد الرثائىّ من ألحان القراءه القرآنيّه لهذه السور المتضمنّه للمراثى.

الثـانى: أشـار الكثير من المفسّـرين الى أنّ القرآن قـد نزل على أسـلوب أمثـال ومواعظ وحكم وإنـذار وبشاره وأحكام ومعارف وأخبـار وأنبـاء و ولم يشـيروا إلى وجـود أسـلوب وأدب الرثـاء والنـدبه فى القرآن الكريم مع أنّه من الفصول المهمّه فى الأدب والأسلوب القرآنىّ، حيث سنذكر نموذجاً من بعض قائمه المَراثى والندبه فى السور القرآنيه.

الثـالث: أنّ اشـتمال الكتاب العزيز فى العديـد من السور القرآنيّه على المراثى والنـدبه والعزاء، وهو قرآن يُتلى كلّ صـباح ومساء وفى كلّ آن وزمان، وهو عهد الله

تعـالی إلی خلقه اللازم علیهم أن یتعاهـدوه بالقراءه والتـدبر کلّ یوم، ولاسـیّما فی شـهر رمضان الـذی هو ربیع القرآن، فیقضـی ذلـک دعوه القرآن لإقامه الرثاء والنـدبه والعزاء علی ظلامات المظلومین وروّاد الإصـلاح الإلهیّ فی البشـریّه، فی کلّ یوم فضـلاً عن کلّ أسبوع، وفضلاً عن کلّ شهر وکلّ موسم وکلّ سنه بنحو راتب ودائم، فی کلّ قراءه للقرآن وترتیل.

فإذا کانت سُنّه القرآن ذلک فی ظلامات المظلومین مثل أصحاب الأخدود، وأتباع الأنبیاء فما ظنّک ببضعه المصطفی صلی الله علیه وآله وسلم وریحانه خاتم الأنبیاء وسیّد شباب أهل الجنه لاسیّما مع افتراض أمر القرآن بمودّتهم والحزن لمصابهم کما تقدّم فی النمط السابق؟.

الثانیه: قصّه یوسف علیه السلام ویعقوب علیه السلام

ویستهلّ القرآن الکریم تفصیل أحداث المأساه التی جَرت علیهما بقوله تعالی:

((لَقَدْ کَانَ فِی یُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آَیَاتٌ لِلسَّائِلِینَ))(۱).

کما یختم کلامه فی السوره.

((لَقَدْ کَانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَهٌ لِأُولِی الْأَلْبَابِ مَا کَانَ حَدِیثًا یُفْتَرَی وَلَکِنْ تَصْدِیقَ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَتَفْصِیلَ کُلِّ شَیْءٍ))(۲).

لیبیّن أن ما قصّه وسَرَدَه من فعل یوسف ویعقوب علیهما السـلام سُنّه تستنّ بها هذه الأمّه ویبدأ الحدیث عن ظلامه یوسف علیه السلام وهو فی سنٍّ یافع ناعم الأظفار بقوله:

۱- یوسف: ۷.

۲- یوسف: ۱۱۱.

((فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِى غَيَابَهِ الْجُبِّ)).

فيرسم للقارى مسرح الحدث بتعصّبهم وتجمّعهم على الطفل الصغير، ليلقوه فى أعماق البئر (غيابت الجبّ)؛ هذا كلّه لبيان فظاعه فعلهم وأنّهم ألقوه فى اعماق الجبّ، وهذا نظير قوله تعالى:

((وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ)).

وعلى غرار هذا التعبير الرثائى، ما استعمله شاعر أهل البيت عليهم السلام دعبل الخزاعى بقوله:

«أفاطمُ لو خِلْتِ الحسينَ مُجدّلاً» وهو نحو من تهييج العاطفه ليعيش السامع والقارئ الحاله المأساويّه وكأنها تتجسّد أمامه ثمّ يقول تعالى فى ذيل التصوير الأول:

((وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ)).

حيث تبين مدى شده القساوه الجاريه على يوسف عليه السلام وهو فى نعومه أظفاره؛ وأنّ العنايه الإلهيّه لا تتركه من دون لطفها وتتابع السوره آثار المصيبه على يعقوب عليه السلام:

((وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (۸۴) قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ (۸۵) قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّى وَحُزْنِى إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)).

فتبيّن أنّ الجزع والندبه قد اشتدّا بالنبىّ يعقوب عليه السلام إلى حدّ إصابه عينيه بالعمى، وقد اشتدّ حزنه وشكواه إلى الله تعالى إلى درجه اتّهام أبنائه بالخلل فى عقله أو بدنه وهو معنى الحَرض؛ والبثّ شده الحزن، وهذا دليل على أنّ الجزع من فعل الظالمين

ممـدوح؛ وإنّمـا الجزع من قضـاء الله وقـدَره هو المـذموم وأمّا اللواذ والالتجاء إلى الله تعالى فى الجزع والشكوى والبثّ والحُزن فهذا ممدوح وهو تنفّر من الظالمين.

الثالثه: قصّه قتل الأنبياء

وقد ندّد القرآن الكريم واستنكر قتلهم فيما يقرب من تسعه مواضع منها:

((قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ))(۱).

وقال:

((ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآَيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ))(۲).

كما فى البقره ۶۱- ۹۱؛ وآل عمران ۲۱- ۱۱۲؛ والمائده ۷۰- ۸۱- ۱۸۳؛ والنساء ۱۵۵ وكذلك ندّد القرآن بقتل روّاد الإصلاح الإلهىّ فى البشريّه:

((وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ))(۳).

الرابعه: ما فى سوره التكوير

((وَإِذَا الْمَوْءُودَهُ سُئِلَتْ (۸) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ))(۴).

وهـذه نـدبه قرآنيّه للمولوده التى تُقتَل فى زمن الجـاهليّه نتيجه السُنن العُرفيّه الجـاهليّه الظالمه ويتبيّن فى هـذا الأسـلوب الرثائىّ كيفيه مسرح الجنايه بدفن الوليده وهى حيّه فى التراب مع كمال براءتها.

۱- البقره: ۹۱.

۲- البقره: ۶۱.

۳- آل عمران: ۲۱.

۴- التكوير: ۸، ۹.

الخامسه: عزاء الشهداء فی سبیل الله تعالی

((وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ))(۱).

السادسه: قصّه هابیل

وجریمه قتله من قِبل قابیل، بقوله:

((لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (۲۸) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (۲۹) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ))(۲).

فیبیّن البراءه فی جانب هابیل والوحشیّه والقساوه فی جانب قابیل، فالبیان یصوّر شدّه الأحاسیس من الطرفَین أثناء التحام الطرفَین فی الحدث، إلّا أن التهاب أحاسیس هابیل مملوءه بالصفاء والإحسان، وأحاسیس قابیل مشحونه بالعدوان والتجاوز لمقتضیات الفطره.

السابعه: ما ارتکبه فرعون وهامان من طغیانٍ

واستکبارٍ فی الأرض:

((يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ))(۳).

وقوله سبحانه:

((يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ))(۴).

۱- البقره: ۱۵۴.

۲- المائده: ۲۸- ۳۰.

۳- القصص: ۴.

۴- إبراهیم: ۶؛ البقره: ۴۹.

الثامنه: ناقه صالح

فی سوره الشمس:

((كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا (١١) إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا (١٢) فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا (١٣) فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا (١۴) وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا))(١).

فبيّن طغيان ثمود وأنّ الذی ارتكب الجريمه هو الأشقی من قوم ثمود، وبيّن حُرمه الناقه بإضافتها إلی ذاته المقدسّه مع كونها ناقه صالح، ثمّ صوّر بإحساس ملتهب عمليه الجنايه من المعتدی بأنّه قام بعمليه العقر واللفظ يبيّن قساوه الفعل، والسوره تُسند الفعل إلی قوم ثمود كلِّهم لرضاهم بذلک، كما سبق أن وصف المعتدی بالشقاء البالغ غايته ثم بيّن بجانب وقوفه بصف المظلوم وتضامنه معه تنديده للظالم وانبعاث الغضب والنقمه الإلهيّه العاجله وسخطه الشديد عليهم، فلم يكتف برثاء المظلوم، بل قرنه بشجب الظالم والإنكار عليه، بل وإدانه قوم ثمود لموقفهم المتفاعل تأييداً للجريمه.

فإذا كان موقف القرآن من ناقه صالح يبدی مثل هذا التضامن معها وهی دابّه وآيه إلهيّه ويدين ظلم قوم ثمود لها فبالله عليک، ما هو موقف القرآن الكريم من سبط سيّد النبيّين وأشرف السفراء المقرّبين وسيّد شباب أهل الجنه؟ وإذا كان القرآن يدعونا إلی تلاوه الندبه والرثاء علی ناقه صالح والظلامه الحادثه بقرآن يُتلی إلی يوم القيامه تتلقّی منه البشريّه دروساً من التربيه؛ ويحثّنا علی إقامه هذه الندبه وعلی التنديد بمرتكبی تلک الظلامه، فكيف بک بالظلامه المرتكبه ضد سيّد شباب أهل الجنه، ريحانه الرسول صلی الله عليه وآله وسلم وما يمثّله من مبادئ وأصول للدين الحنيف متجسّده فيه.

١- الشمس: ١١- ١۵.

وهـذه نبـذه من الندبه والمراثی التی تصدّی القرآن الکریم لاستعراضـها وإقامتها فی السور القرآنیّه بأسـلوب وأدب الرثاء والعزاء ونحو ذلـک من أسـالیب النـدبه الهـادفه المطلوبه لإحیـاء المبادئ المتمثّله فی الـذین وقعت علیهم تلک الظَلامات من أجل أنّهم یحملون تلک المبادئ ویَسعون لإقامتها وبنائها.

فنستخلص أنّ النـدبه والرثـاء الراتب سنّه قرآنیّه یمارسـها القـارئ والتـالی والمرتّـل لکتاب الله العزیز وهی مجلس من المجالس المقامه فی أندیه القرآن الکریم.

وأمّا الوجه الأخیر وهو کون العزاء والمأتم علی سیّد الشـهداء علیه السـلام سنّه نبویّه أیضاً فقـد کتب فی بیانه جُمله من الأعلام، نذکر- علی سبیل المثال لا الحصر- ما أشار إلیه العلّامه الأمینیّ قدس سره فی کتابه «سیرتنا وسنّتنا» (سیره النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم وسنّته) فی اثنی عشر مأتماً ومجلساً عقده النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم لندبه الحسین علیه السلام وهو یافع فی نعومه أظفـاره فی ملأـ من المهـاجرین والأنصـار فی المسجد تاره، وأخری فی بیته مع بعض زوجاته، وثالثه مع بعض خواصّه وقـد نقل تلک الوقائع المتکرّره من النبیّ صلی الله علیه وآله وسـلم الکثیر من الحفاظ وأئمه الحدیث فی مسانیدهم والمؤرّخین أصـحاب السیر فی کتبهم، منهم أحمـد بن حنبـل فی مسنده، والنسـائیّ والترمـذی فی سننهما، وغیرهم وابن عساکر فی تاریخه، وغیرهم فلاحـظ ثمّه مـا کتبه العلّامه الأمینی(۱) وکـذلک ما کتبه العلّامه السیّد عبد الحسـین شـرف الدین (المأتم الحسینیّ مشـروعیّته وأسراره).

ومسک الختام لبحث الشـعائر الحسـینیّه نذکر ما کتبه العلّامه الأمینی قدس سره فی کتابه سیرتنا وسنّتنا حول المآتم التی أقامها رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم علی سبطه سید الشّهداء أبی عبد الله الحسین علیه السلام، من خلال الفصل الآتی.

۱- وسیأتی هذا الفصل فی آخر الکتاب تحت عنوان مسک الختام.

مسک الختام

اشاره

ص: ٣٨٠

أحصـى العلامه الأمينیّ قدس سره فی کتابه الشریف «سیرتنا وسنتنا» عشرین مأتماً أقامها النبی صلی الله علیه وآله وسلم علی سید الشّـهداء أبی عبد الله الحسـین علیه السـلام کلّ مأتم بأسانید عدیده من کتب صـحاح وحدیث أهل السنّه والجماعه باسطاً البحث عن صحّه أسانیدها من کتب الجرح والتعدیل لدیهم.

وإلیک جرداً ببعض تلک القائمه:

۱. مأتم المیلاد

مـا أخرجه الحافـظ أحمـد بن الحسـین البیهقیّ، والحافظ الخوارزمیّ، ومحبّ الـدین الطبریّ فی ذخائر العُقبی ص ۱۱۹، والحافظ ابن عساکر فی ترجمه الحسین السبط علیه السلام فی تاریخ دمشق.

۲. مأتم الرضوعه

أخرجه الحافظ الحاکم النیسابوریّ فی المستدرک ۳:

۱۷۶ وص ۱۷۹، والحافـظ البیهقیّ فی دلائـل النبوه، والحافـظ ابن عسـاکر فی تـاریخه، والحافظ الخوارزمیّ ۱: ۱۵۸– ۱۵۹ وص ۱۶۲، وابن الصـبّاغ المالکیّ فی الفصول المهمّه ص ۱۵۴، وابن حجر فی الصواعـق ص ۱۱۵، والنسائی فی الخصائص الکبری ۲: ۱۲۵، والمتّقی الهندیّ فی کنز العمّال ۶: ۲۲۳.

ص: ۳۸۲

۳. مأتم رأس السنه

أخرجه الحافظ الخوارزميّ فی مقتل الإمام السبط الشهید ۱: ۱۶۳.

۴. مأتم فی بیت السیّده أمّ سلمه أمّ المؤمنین بنعی جبرئیل علیه السلام

أخرجه الحافظ الطبرانیّ فی المعجم، والحافظ الهیثمیّ فی المجمع ۹: ۱۸۹، والحافظ ابن عساکر فی تاریخه.

۵. مأتم آخر فی بیت أمّ سلمه أمّ المؤمنین بنعی جبرئیل علیه السلام

أخرجه الحافظ الطبرانیّ فی المعجم الکبیر لدی ترجمه الحسین السبط علیه السلام، والحافظ ابن عساکر فی تاریخه، والحافظ الکنجی فی الکفایه ص ۲۷۹، والحافظ الخوارزمیّ فی المقتل ص ۱۷۰، ومحبّ الدین الطبری فی کتاب ذخائر العقبی ص ۱۴۷، والحافظ العراقی فی طرح التقریب ۱: ۴۲، والهیثمی فی مجمع الزوائد ۹: ۱۸۹، والقسطلانی فی المواهب اللدنیّه ۲: ۱۹۵، والحافظ السیوطیّ فی الخصائص الکبری ۲: ۱۲۵، والشیخانی المدنی فی الصراط السویّ ص ۹۳، والسیّد القراغولیّ فی جوهره الکلام ص ۱۲۰، والحافظ الزرندی فی نظم الدرر ص ۲۱۵.

۶. مأتم آخر فی بیت السیّده أمّ سلمه بنعی ملک المطر

أخرجه أحمد بن حنبل فی مسنده ۳: ۲۴۲ فی باب مسند أنس بن مالک وأیضاً فی ۳: ۲۶۵، والحافظ أبو یعلی فی مسنده، والحافظ أبو نعیم فی الدلائل ۳: ۲۰۲، والحافظ الطبرانیّ فی الجزء الأوّل فی المعجم الکبیر لدی ترجمه الحسین السبط علیه السلام، والحافظ البیهقیّ فی دلائل النبوه فی باب إخبار رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بقتل الحسین، والفقیه ابن المغازلی الواسطیّ فی المناقب، والحافظ ابن عساکر فی تاریخه، والحافظ المحبّ الطبریّ فی ذخائر العقبی ص ۱۴۶- ۱۴۷، عن البغوی فی

معجمه وأبی حـاتم فی صـحیحه والحافظ ابن عساکر فی تاریخه، والحافظ العراقی فی طرح التقریب؛ والحافظ الهیثمی فی مجمع الزوائد ۹: ١٨٧- ١٩٠، والقرطبیّ فی مختصـر التذکره ص ١١٩، والحافـظ ابن حجر فی الصواعق ص ١١۵، والحافظ الترمذیّ فی کتاب أشـرف الوسائل إلی فهم الشمائل شرح کتاب الشمائل؛ وأبو الهدی فی ضوء الشمس ١: ٩٧- ٩٨، والحافظ القسطلانیّ فی المواهب ٢: ١٩۵، والسیوطی فی الخصائص ٢: ١٢۵، والشـیخانیّ فی الصـراط السویّ، والقره غولی فی جوهره الکلام ص ١١٧، وعماد الدین العامریّ فی شرح بهجه المحافل ٢: ٢٣۶، والخوارزمیّ فی مقتل الحسین ١: ١۶٢.

٧. مأتم فی بیت عائشه بنعی جبرئیل علیه السلام

أخرجه الحافظ ابن البرقیّ، والسیّد محمود المـدنیّ فی الصـراط السویّ، والطبرانیّ فی المعجم فی ترجمه الحسـین، وأبو الحسـن المـاوردیّ فی أعلام النبوّه ص ٨٣ الباب ١٢، وابن سـعد فی الطبقات الکبری، وابن عساکر فی تاریخه، والحافظ الـدار قطنیّ فی الجزء الخـامس فی علل الحـدیث، والخوارزمیّ فی المقتل ١: ١۵٩، والهیثمیّ فی مجمع الزوائـد ج٩: ١٨٧- ١٨٨، وابن حجر فی الصواعق ص ١١۵، والسـیوطیّ فی الخصائص ٢: ١٢۵- ١٢۶، والمتّقی الهنـدیّ فی کنز العمـال ۶: ٢٢٣، والقراغـولیّ فی جوهره الکلام ص ١١٧.

٨. مأتم فی بیت السیّده أمّ سلمه أمّ المؤمنین

أخرجه الحافـظ عبـد الرزّاق الصـنعانیّ فی مصـنّفه، وابن عسـاکر فی تـاریخه، والمحبّ الطبریّ فی ذخـائر العقبی ص ١۴٧، وابن الصـبّاغ المالکیّ فی الفصول المهمه ص ١۵۴، وأبو المظفّر السـبط فی التذکره ص ١۴٢، والشـیخانیّ المدنیّ فی الصراط السویّ ص ٩۴، والقراغولیّ فی جوهره الکلام ص ١١٧.

۹. مأتم فی بیت السیّده زینب بنت جحش أمّ المؤمنین

أخرجه الحافظ أبو یعلی فی مسنده، وابن عساکر فی تاریخه، والهیثمیّ فی المجمع ۹: ۱۸۸، والمتّقی الهندیّ فی کنز العمّال ۶: ۲۲۳.

۱۰. مأتم فی بیت أمّ سلمه أمّ المؤمنین

أخرجه الحافظ الطبرانیّ فی المعجم الکبیر لدی ترجمه الحسین علیه السلام، والزرندیّ فی نظم الدرر ص ۲۱۵، والهیثمیّ فی مجمع الزوائد ۹: ۱۸۸- ۱۸۹، والمتّقی الهندیّ فی کنز العمال ۶: ۲۲۳، والشیخانیّ المدنی فی الصراط السوی ص ۴۹.

۱۱. مأتم فی بیت السیّده أمّ سلمه أمّ المؤمنین

أخرجه الحافظ الطبرانیّ فی المعجم الکبیر، والحافظ الحاکم النیسابوریّ فی المستدرک ۴: ۳۹۸، والحافظ البیهقیّ فی دلائل النبوه، وابن عساکر فی تاریخه، والحافظ محمد بن احمد المقدسیّ الحنبلی فی (صفات رب العالمین).

۱۲. مأتم فی بیت السیّده أمّ سلمه أمّ المؤمنین

أخرجه الحافظ ابن أبی شیبه فی المصنّف ج ۱۲، والطبرانیّ فی المعجم الکبیر فی ترجمه الامام السبط الشهید علیه السلام.

۱۳. مأتم فی بیت عائشه بنعی مَلَکٍ ما دخل علی النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم قط

أخرجه الطبرانیّ فی المعجم فی ترجمته علیه السلام، وأحمد بن حنبل فی مسنده ۶: ۲۹۴ بإسناده عن عائشه أو أم سلمه، والحافظ ابن عساکر فی تاریخ دمشق، والحافظ العراقی فی طرح التقریب ۱: ۴۱، والهیثمیّ فی المجمع ۹: ۱۸۷، وابن حجر فی الصواعق ص ۱۱۵، والسید محمود المدنیّ فی الصراط السویّ.

۱۴. مأتم فی بیت عائشه

أخرجه ابن سعد فی الطبقات الکبری، والحافظ ابن عساکر فی تاریخه.

۱۵. مأتم فی دار أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السلام

أخرجه النسّابه العبیدلیّ العقیقی فی أخبار المدینه، والسیّد محمود الشیخانیّ فی الصراط السویّ، والحافظ الخوارزمی فی المقتل ۲: ۱۶۷.

۱۶. مأتم فی مجمع الصحابه

أخرجه الحافظ الطبرانیّ فی المعجم الکبیر، والحافظ ابن عساکر فی تاریخه، والسیوطیّ فی الجامع الکبیر کما فی ترتیبه ۶:۲۲۳، والخوارزمیّ فی المقتل ص ۱۶۰۱۶۱.

۱۷. مأتم فی حشد من الصحابه

أخرجه ابن أبی شیبه المجلّد الثانی عشر فی المصنّف، والحافظ ابن ماجه فی السنن ۲: ۵۱۸ فی باب خروج المهدیّ، والحافظ العقیلی فی ترجمه یزید بن أبی زیاد، والحاکم فی المستدرک ۴: ۴۶۴، والحافظ أبو نعیم الإصبهانیّ فی أخبار اصبهان ۲: ۱۲، والطبرانیّ الجزء الثالث فی المعجم الکبیر.

۱۸. مأتم فی دار رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم

أخرجه المحبّ الطبریّ فی ذخائر العقبی ص ۱۴۸.

۱۹. مأتم فی کربلاء أقامه أبو الشهید أمیر المؤمنین

أخرجه أحمد بن حنبل فی مسنده ۲: ۶۰- ۶۱، وابن أبی شیبه فی المصنف ج۱۲، وابن سعد فی الطبقات، والطبرانیّ فی الجزء الأول فی المعجم الکبیر، والحافظ أبو یعلی فی مسنده، وابن عساکر فی تاریخه، والفقیه ابن المغازلی فی المناقب، والحافظ ضیاء الدین المقدسیّ فی المختاره، والخوارزمی فی المقتل ۱: ۱۷۰، والسبط أبو المظفّر فی تذکره الأمه ص ۱۴۲، ومحبّ الدین الطبریّ فی ذخائر العقبی ص ۱۴۸، وابن کثیر فی

تاریخ الشام، والسیوطیّ فی جمع الجوامع ۶: ۲۲۳، وفی الخصائص ۲: ۱۲۶، وفی الجامع الصغیر ۱: ۱۳، والهیثمیّ فی مجمع الزوائد ۹: ۱۸۷، وابن حجر فی الصواعق ص ۱۱۵، والسیّد محمود الشیخانیّ فی الصراط السوی ص ۹۳، والسیّد القراغولی الحنفی فی جوهره الکلام ص ۱۱۸، والشربینی فی السراج المنیر شرح الجامع الصغیر ۱: ۶۸، والحفینیّ فی حاشیته ۱: ۶۸، والمناوی فی فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۱: ۲۰۴، وأحمد محمد شاکر فی شرح مسند أحمد ۲: ۶۰، ونصر بن مزاحم فی کتاب صفّین ص ۱۵۸، وابن کثیر فی البدایه والنهایه ۸: ۱۹۹، وابن أبی الحدید فی شرح النهج ۱: ۲۷۸، والسیوطیّ فی الخصائص ۲: ۱۲۶ وغیرها.

۲۰. مأتم یوم عاشوراء

أخرجه أحمد بن حنبل فی مسنده ۱: ۲۸۳، والطبرانیّ فی الجزء الأوّل من المعجم الکبیر، والبیهقیّ فی دلائل النبوّه وفی باب رؤیه النبی صلی الله علیه وآله وسلم فی المنام، والحاکم فی المستدرک ۴: ۳۹۷، والحافظ الخطیب فی تاریخ بغداد ۱: ۱۴۲، وأبوعمرو فی الاستیعاب ۱: ۱۴۴، وابن عساکر فی تاریخه ۴: ۳۴۰، والحافظ العراقیّ فی طرح التقریب ۱: ۴۲، وابن الأثیر فی اسد الغابه ۲: ۲۲، والاصبهانیّ فی سیر السلف، والزرندیّ فی نظم الدرر ص ۲۱۷، والکنجیّ فی الکفایه ص ۲۱۰، والحافظ الترمذیّ فی الجامع الصحیح ۱۳: ۱۹۳، والحاکم فی المستدرک ۴: ۱۹، والبیهقیّ فی دلائل النبوّه باب رؤیته صلی الله علیه وآله وسلم، وابن الأثیر فی جامع الأصول، والحافظ السیوطیّ فی الخصائص الکبری ۲: ۱۲۶، وغیرها کثیر جداً.

– وبسرد هذه الرساله الشریفه؛ نصل إلی آخر صفحه من طیّات هذا الکتاب «الشعائر الحسینیه بین الأصاله والتجدید» والحمد لله ظاهراً وباطناً، وأولاً وآخراً، والصلاه علی محمّد وآله المیامین.

ملحق

اشاره

فتوى الإمام النائينى قدس سره حول الشعائر الحسينيه

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى البصره وما والاها:

بعد السلام على إخواننا الأماجد العظام أهالى القطر البصرى ورحمه الله وبركاته.

قد تواردت علينا فى (الكراده الشرقيه) برقياتكم وكتبكم المتضمّنه للسؤال عن حكم المواكب العزائيه وما يتعلق بها إذ رجعنا بحمده سبحانه إلى النجف الأشرف سالمين، فها نحن نحرّر الجواب عن تلك السؤالات ببيان مسائل:

الأولى: خروج المواكب العزائيه فى عشره عاشوراء ونحوها إلى الطرق والشوارع مما لا ـ شبهه فى جوازه ورجحانه وكونه من أظهر مصاديق ما يقام به عزاء المظلوم.

وأيسر الوسائل لتبليغ الدعوه الحسينيّه إلى كل قريب وبعيد، لكن اللازم تنزيه هذا الشعار العظيم عما لا يليق بعباده مثله من غناء أو استعمال آلات اللهو والتدافع فى التقدم والتأخر بين أهل محلَّتين، ونحو ذلك، ولو اتفق شى ء من ذلك، فذلك الحرام الواقع فى البين هو المحرّم، ولا تسرى حرمته إلى المواكب العزائى، ويكون كالناظر إلى الأجنبيّه حال الصلاه فى عدم بطلانها.

الثانیه: لا إشکال فی جواز اللطم بالأیدی علی الخدود والصدور حدّ الإحمرار والإسوداد، بل یقوی جواز الضرب بالسلاسل أیضاً علی الأکتاف والظهور، إلی الحد المذکور، بل وإن تأدی کل من اللطم والضرب إلی خروج دم یسیر علی الأقوی، وأما إخراج الدم من الناصیه بالسیوف والقامات فالأقوی جواز ما کان ضرره مأموناً وکان من مجرد إخراج الدم من الناصیه بلا صدمه علی عظمها ولا یتعقب عاده بخروج ما یضر خروجه من الدم، ونحو ذلک، کما یعرفه المتدربون العارفون بکیفیه الضرب، ولو کان عند الضرب مأموناً ضرره بحسب العاده، ولکن اتفق خروج الدم قدر ما یضر خروجه لم یکن ذلک موجباً لحرمته ویکون کمن توضأ أو اغتسل أو صام آمناً من ضرره ثم تبین ضرره منه، لکن الأولی، بل الأحوط، أن لا یقتحمه غیر العارفین المتدربین ولاسیّما الشبان الذین لا یبالون بما یوردون علی أنفسهم لعظم المصیبه وامتلاء قلوبهم من المحبه الحسینیّه ثبّتهم الله تعالی بالقول الثابت فی الحیاه الدنیا وفی الآخره.

الثالثه: الظاهر عدم الإشکال فی جواز التشبیهات والتمثیلات التی جرت عاده الشیعه الإمامیّه باتّخاذها لإقامه العزاء والبکاء والإبکاء منذ قرون وإن تضمنت لبس الرجال ملابس النساء علی الأقوی فإنّا وإن کنّا مستشکلین سابقاً فی جوازه وقیدنا جواز التمثیل فی الفتوی الصادره منا قبل أربع سنوات لکنا لما راجعنا المسأله ثانیاً اتضح عندنا أن المحرّم من تشبیه الرجل بالمرأه هو ما کان خروجاً عن زیّ الرجال رأساً وأخذاً بزیّ النساء دونما إذا تلبس بملابسها مقداراً من الزمان بلا تبدیل لزیه کما هو الحال فی هذه التشبیهات، وقد استدرکنا ذلک أخیراً فی حواشینا علی العروه الوثقی.

نعم یلزم تنزیهها أیضاً عن المحرمات الشرعیه، وإن کانت علی فرض وقوعها لا تسری حرمتها إلی التشبیه، کما تقدم.

الرابعه: الدمّام المستعمل فی هذه المواکب مما لم یتحقق لنا إلی الآن حقیقته فإن کان مورد استعماله هو إقامه العزاء وعند طلب الإجتماع وتنبیه الراکب علی الرکوب وفی الهوسات العربیه ونحو ذلک ولا ـ یستعمل فیما یطلب فیه اللهو والسرور، وکما هو المعروف عندنا فی النجف الأشرف فالظاهر جوازه، والله العالم.

۵ ربیع الأول سنه ۱۳۴۵ ه

حرره الأحقر

محمد حسین الغروی النائینی

* * *

و بعد أن صدرت هذه الفتوی القیّمه من آیه الله العظمی النائینی، عُرضت علی بقیه العلماء الأعلام فعلّقوا علیها بما یلی:

(۱) الإمام الشیرازی قدس سره

نص ما کتبه سماحه المغفور له الإمام آیه الله العظمی السیّد میرزا عبد الهادی الشیرازی.

بسم الله تعالی

ما ذکره قدس سره، فی هذه الورقه، صحیح إن شاء الله تعالی.

الأقل

عبد الهادی الحسینی الشیرازی

* * *

(۲) الإمام الحكيم قدس سره

نص ما كتبه سماحه الإمام المجاهد آيه الله العظمى السيّد محسن الحكيم الطباطبائی.

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد

ما سطره استاذنا الأعظم قدس سره فی نهايه المتانه، وفی غايه الوضوح بل هو أوضح من أن يحتاج إلی أن يعضد بتسجيل فتوی الوفاق، والمظنون أن بعض المناقشات إنما نشأت من إنضمام بعض الامور من باب الإتفاق التی ربما تنافی مقام العزاء ومظاهر الحزن علی سيّد الشهدا (عليه السّلام) فالأمل بل اللازم والإهتمام بتنزيهها عن ذلك والمواظبه علی البكاء والحزن من جميع من يقوم بهذه الشعائر المقدّسه، وما توفيقی إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

۲ محرم الحرام ۱۳۶۷

محسن الطباطبائی الحكيم

* * *

(۳) الإمام الخوئی قدس سره

نص ما كتبه سماحه الإمام آيه الله العظمی الحاج السيد أبو القاسم الخوئی.

بسم الله الرحمن الرحيم

ما أفاد شيخنا الأستاذ قدس سره فی أجوبته هذه عن الأسئله البصريه هو الصحيح، ولا بأس بالعمل علی طبقه، ونسأل الله تعالی أن يوفق جميع إخواننا المؤمنين لتعظيم شعائر الدين والتجنب عن محارمه.

الأحقر

أبو القاسم الموسوی الخوئی

(۴) الإمام الشاهرودی قدس سره

نص ما کتبه سماحه آیه الله العظمی الامام السید محمود الشاهرودی.

بسم الله الرحمن الرحیم

ما حرّر هنا شیخنا العلامه قدّس الله تربته الزکیه من الاجوبه عن المسائل المندرجه فی هذه الصحیفه هو الحق المحقق عندنا، ونسأل الله أن یوفقنا وجمیع المسلمین لإقامه شعائر مذهب الإمامیه، والرجاء من شبان الشیعه، وفقهم الله تعالی، أن ینزهوا أمثال هذه الشعائر الدینیّه من المحرّمات التی تکون غالباً سبباً لزوالها، إنه ولی التوفیق.

۳۰ ذی الحجه الحرام سنه ۱۳۶۶ ه

محمود الحسینی الشاهرودی

* * *

(۵) آیه الله المظفر قدس سره

نص ما کتبه سماحه المغفور له آیه الله الشیخ محمدحسن المظفر

بسم الله وله الحمد

ما أفاد قدّس الله سرّه صحیح لا إشکال فیه، والله الموفق.

محمد حسن بن الشیخ

محمد المظفر

* * *

(۶) الإمام الحمّامی قدس سره

نص ما کتبه سماحه المغفور له آیه الله العظمی السید حسن الحمّامی الموسوی.

بسم الله الرحمن الرحیم

ما أفتی به الشیخ قدّس الله سرّه صحیح شرعاً إن شاء الله تعالی.

الأحقر

حسین الموسوی الحمامی

* * *

(۷) الإمام کاشف الغطاء قدس سره

نص ما کتبه سماحه المغفور له آیه الله المصلح الشیخ محمد الحسین آل کاشف الغطاء.

بسم الله الرحمن الرحیم

ما أفاده أعلی الله مقامه من ذکر فتاواه صحیح إن شاء الله.

محمد الحسین آل کاشف الغطاء

* * *

(۸) الإمام الشیرازی قدس سره

نص ما کتبه سماحه المغفور له آیه الله العظمی الشیخ محمد کاظم الشیرازی.

بسم الله الرحمن الرحیم

ما أفتی به أعلی الله مقامه صحیح.

الأحقر

محمد کاظم الشیرازی

(۹) الإمام الكلبايكانى قدس سره

نص ما كتبه سماحه المغفور له آيه الله السيد جمال الدين الكلبايكانى.

بسم الله الرحمن الرحيم

ما حرّره شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه فى هذه الورقه صحيح ومطابق لرأيى.

الأحقر جمال الدين الموسوى الكلبايكانى

* * *

(۱۰) آيه الله المرعشى

ترجمه نص ما صرّح به آيه الله السيد كاظم المرعشىّ (مد ظله) فى تعليقه على إستفتاء حول ما أفتى به سماحه آيه الله النائينى قدس سره فيما يرتبط بإقامه الشعائر الحسينيه:

بسم الله الرحمن الرحيم

ما أفتى به سماحه الأستاذ المحقق المرحوم آيه الله العظمى النائينى (قدّس سرّه الشريف) فى رجحان وجواز على إقامه عزاء أبى عبد الله الحسين (عليه السّلام) بصورها المختلفه، فى أعلى مراتب الصحه، ولا يشوبه شك ولا ترديد الا من أعداء الدين، وإغواء الشياطين، وعلى محبى أهل البيت ومواليهم وشيعتهم، أن لا يقعوا عرضه لهذه التسويلات، بل عليهم أن يشتدّوا فى مقابل ذلك حماساً ونشاطاً فى إقامه الشعائر الحسينيّه، وخصوصاً مجالس التعزيه والقراءه، فإنها توجب الفوز والسعاده فى الدنيا والآخره.

والله هو الهادى إلى الطريق المستقيم، والسلام عليكم ورحمه الله وبركاته.

۱ شعبان المعظم ۱۴۰۱ ه

سيد كاظم المرعشى

(۱۱) وآیه الله المرعشیّ

ترجمه نص ما تفضل به سماحه آیه الله السیّد مهدی المرعشیّ (مد ظله) من الجواب علی استفتاء حول ما أفتی به آیه الله النائینی قدس سره فیما یتعلق بإقامه الشعائر الحسینیّه:

بسم الله الرحمن الرحیم

إقامه عزاء سید الکونین أبی عبد الله الحسین (روحی وأرواح العالمین له الفداء) فرع مضی ء من الأنوار الملکوتیه، وشعار مبارک من الشعائر الإلهیه.

وقد أثبت التاریخ أن مذهب التشیع هو المذهب الوحید من بین المذاهب الإسلامیه، الذی استطاع عبر إقامه الشعائر الحسینیّه من تحکیم موقعیه الدین الإسلامی المبین، والترویج لأحکام سید المرسلین، ونشر المذهب الجعفری وإیصال صداه إلی العالم الإسلامی، وإحیاء القسط والعدل، وإدانه الظلم والعدوان، وإباده المفسدین والظالمین وأعوانهم فی القرون الماضیه، وکذلک فی الحاضر وسیظل ویبقی فی القرون الآتیه.

وإن ما أفاده الأستاذ آیه الله سماحه آیه الله العظمی الحاج میرزا حسین النائینی (قدّس سرّه) فی هذا المجال إنما هو فی الحقیقه نفحه من نفحات الرحمان، فقد صدر من أهله ووقع فی محله.

وعلی المؤمنین أن یسعوا غایه جهدهم فی متابعه ما أفتی به سماحته، وتطبیقه کاملًا وبحذافیره، دون أی تقصیر.

والسلام علی من اتبع الهدی

۹ شعبان المعظم ۱۴۰۱ ه

سید مهدی المرعشی

* * *

(۱۲) آیه الله المدد قدس سره

نص ما کتبه سماحه المغفور له آیه الله السید علی مدد الموسوی القاینی.

بسم الله الرحمن الرحیم

ما رقمه الاستاذ الأعظم طاب ثراه هو الحق الذی لا یشک فیه إلا المرتابون.

الأحقر الجانی

علی مدد القاینی

* * *

(۱۳) آیه الله النوری

ترجمه نص ما أجاب به آیه الله الشیخ یحیی النوری (مد ظله) من طهران، فی سؤال عن نظره بالنسبه إلی فتوی آیه الله النائینی قدس سره فیما یتعلّق بإقامه الشعائر الحسینیّه:

بسم الله الرحمن الرحیم

ما أفتی به استاذ الفقهاء والمجتهدین، المرحوم آیه الله النائینی (أعلی الله مقامه) هی فتوی جامعه ومقبوله.

۲۵/ ذی حجه الحرام/ ۱۳۹۷ هجریه

العبد یحیی النوری

المصادر

۱. أبواب الجنان للشیخ خضر بن شلال – طبعه النجف الأشرف.

۲. الاحتجاج لأحمد بن علی الطبرسی، تحقیق السید محمد باقر الخرسان – دار النعمان للطباعه والنشر.

۳. أحکام القرآن لأبی بکر احمد بن علی الوزازی الجصّاص – دار الکتب العلمیه بیروت ۱۴۱۵ه.

۴. إرشاد العباد إلی استحباب لبس السواد للسید جعفر الطباطبائی الحائری – المطبعه العلمیه – قم – ط الأولی ۱۴۰۴ ه.

۵. الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد للشیخ المفید – دار المفید.

۶. أسد الغابه للجزری المعروف بابن الأثیر – انتشارات اسماعیلیان – طهران.

۷. أصول الکافی للکلینی – دار الکتب الإسلامیه – ط الثالثه ۱۳۸۸ه.

۸. الأغانی لأبی الفرج الاصفهانی علی بن الحسین – دار إحیاء التراث العربی – بیروت، ۱۳۸۳ ه.

۹. إقبال الأعمال للسید ابن طاووس، علی بن موسی بن جعفر – الطبعه الحجریه، طهران، ۱۳۲۰ ه.

۱۰. الاقتصاد الهادی إلی طریق الرشاد للشیخ الطوسی – مطبعه خیام – قم.

۱۱. أمالی الصدوق، لأبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه – مؤسسه البعثه – قم – ط الأولی ۱۴۱۷ ه.

۱۲. بحار الأنوار محمد باقر المجلسی – مؤسسه الوفاء بیروت – ط الثانیه ۱۴۰۳ه ۱۹۸۳م.

۱۳. البدایه والنهایه للحافظ أبی الفداء إسماعیل بن کثیر الدمشقی – دار إحیاء التراث العربی – ط الأولی ۱۴۰۸ ه.

۱۴. بصائر الدرجات للصفار محمد بن الحسن بن فرخ مطبعه الأحمدی – طهران ۱۴۰۲ه.

۱۵. البیان والتبیین للجاحظ – دار إحیاء التراث العربی – بیروت، ۱۹۶۸م.

۱۶. تاریخ الأمم والملوک لابن جریر الطبری، مؤسسه الأعلمی – بیروت.

۱۷. تاریخ مدینه دمشق لابن عساکر – دار الفکر ۱۴۱۵ه.

۱۸. تفسیر القرطبی – (الجامع لأحکام القرآن) – لأبی عبد الله محمد بن احمد الأنصاری القرطبی – دار إحیاء التراث ۱۴۰۵ه.

۱۹. تفسیر علی بن ابراهیم القمی، مؤسسه دار الکتاب – قم، ط الثالثه ۱۴۰۴ه.

۲۰. تفسیر مجمع البیان أمین الإسلام أبی علی الفضل بن الحسن الطبرسی، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات – بیروت، ط الأولی ۱۴۱۵ه.

۲۱. تهذیب التهذیب لابن حجر العسقلانی – دار الفکر – ط الأولی ۱۴۰۴ه.

۲۲. تهذیب الکمال لأبی الحجاج یوسف المزّی – مؤسسه الرساله ، ط الرابعه ۱۴۰۶ ه.

۲۳. ثواب الأعمال للشیخ الصدوق أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، منشورات الرضی – قم، ط الثانیه ۱۴۱۲ ه.

۲۴. جامع البیان عن تأویل آیّ القرآن لأبی جعفر محمد بن حریر الطبری – دار الفکر، بیروت – ط ألی ۱۴۱۵ ه.

۲۵. جامع الشتات للمیرزا أبو القاسم القمی – مؤسسه کیهان – ط الأولی ۱۴۱۳ه.

۲۶. جمهره خطب العرب لاحمد زکی صفوت.

۲۷. جواهر الکلام للشیخ محمد حسن النجفی – دار الکتب الإسلامیه – ط الثالثه – ۱۴۰۹ه.

۲۸. حاشیه السید الیزدی علی رساله الشیخ جعفر التستری – طبعه حجریه قدیمه – طهران.

۲۹. الحدائق الناضره للمحقق یوسف البحرانی – جماعه المدرسین – قم.

۳۰. حلیه الأولیاء لأبی نعیم الاصفهانی دار الکتب العربیه – بیروت، ط الرابعه ۱۴۰۵ه.

۳۱. الدروع الواقیه لابن طاووس، علی بن موسی بن جعفر، مؤسسه آل البیت – قم.

۳۲. ذخائر العقبی لأحمد بن عبد الله الطبری – مکتبه القدسی، ۱۳۵۶ه.

۳۳. رسائل المرتضی – دار القرآن – ۱۴۰۵ه.

۳۴. روضه الواعظین لمحمد بن الفتّال النیسابوری – منشورات الرضی – قم.

۳۵. زاد المسیر فی علم التفسیر لابی الفرج جمال الدین عبد الرحمن بن علی بن محمد الجوزی – دار الفکر ۱۴۰۷ه.

۳۶. سنن ابن ماجه (محمد بن یزید القزوینی) – دار الفکر، بیروت.

۳۷. سیرتنا وسنتنا – الشیخ الأمینی – دار الغدیر.

۳۸. شرح مسند أبی حنیفه للملا علی القاری، دار الکتب العلمیه – بیروت.

۳۹. الصحاح تاج اللغه وصحاح العربیه لإسماعیل بن حماد الجوهری – دار العلم للملایین – ط الرابعه – بیروت.

۴۰. صحیح البخاری، محمد بن إسماعیل البخاری، دار الفکر – بیروت.

۴۱. الصراط المستقیم للبیاضی العاملی علی بن یونس العاملی – المکتبه المرتضویه، ط الأولی ۱۳۸۴ ه.

۴۲. الصواعق المحرقه لإبن حجر الهیثمی، مکتبه القاهره – القاهره، ط الثانیه ۱۳۸۵ه.

۴۳. عده الداعی لابن فهد الحلی، تحقیق أحمد الموحدی القمی – مکتبه الوجدانی – قم.

۴۴. العروه الوثقی للسید الیزدی – مؤسسه الأعلمی بیروت – ط الثانیه ۱۴۰۹ه.

۴۵. العقل العملی للشیخ محمد السند – مؤسسه أم القری للتحقیق والنشر – ۱۴۱۸ه.

۴۶. علل الشرایع للشیخ الصدوق أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، منشورات المکتبه الحیدریه – النجف، ۱۳۸۶ه.

۴۷. العوالم للشیخ عبد الله البحرانی – مطبعه أمیر – قم ط الأولی ۱۴۰۸ه.

۴۸. عیون أخبار الرضا للشیخ الصدوق أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه – مؤسسه الأعلمی – بیروت، ط الأولی ۱۴۰۴ه.

۴۹. الغارات لأبی إسحاق إبراهیم بن محمد الثقفی تحقیق: السید جلال الدین المحدث – مطبعه بهمن – قم.

۵۰. فتاوی علماء الدین حول الشعائر الحسینیه – مؤسسه المنبر الحسینی – بیروت.

۵۱. فرائد الأصول للشیخ مرتضی الأنصاری، مجمع الفکر الإسلامی – قم ۱۴۱۹ه.

۵۲. الفصول المختاره للشیخ المفید – دار المفید – بیروت – ط الثانیه ۱۴۱۴ ه - ۱۹۹۳ م.

۵۳. القاموس المحیط للفیروزآبادی – دار العلم للجمیع – بیروت.

۵۴. کامل الزیارات للشیخ جعفر بن محمد بن قولویه – مؤسسه النشر الإسلامی – الأولی ۱۴۱۷ه.

۵۵. کتاب العین للخلیل بن احمد الفراهیدی – مؤسسه دار الهجره – ط الثانیه ۱۴۰۹ه.

۵۶. کشف الغطاء للشیخ جعفر کاشف الغطاء ط حجریه – مهدوی اصفهان.

۵۷. کفایه الأصول للأخوند محمد کاظم الخراسانی – مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث.

۵۸. اللهوف فی قتلی الطفوف للسید علی بن موسی بن طاووس الحسینی – مطبعه مهر – قم ۱۴۱۷ه.

۵۹. لواعج الأشجان للسيد محسن الأمين – مكتبه بصيرتى – قم.

۶۰. مثير الأحزان لابن نما الحلى – المطبعه الحيدريه – النجف – ۱۳۶۹ه ۱۹۵۰م.

۶۱. مجمع الدرر فى المسائل الاثنتى عشر للشيخ عبد الله المامقانى – طبعه حجريه قديمه.

۶۲. مجمع المسائل للسيد الكلبايكانى – دار القرآن – قم.

۶۳. المحاسن لأحمد بن محمد بن خالد الرقى، تحقيق السيد جلال الدين الحسينى – دار الكتب الإسلاميه.

۶۴. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل للمحدث النورى – مؤسسه آل البيت لإحياء التراث – ط الأولى ۱۴۰۸ه.

۶۵. مستمسك العروه الوثقى للسيد محسن الحكيم – مكتبه السيد المرعشى ۱۴۰۴ه.

۶۶. مصادر نهج البلاغه للسيد عبد الزهراء الحسينى – مؤسسه الأعلمى – بيروت.

۶۷. مصباح الأصول تقريرات بحث السيد الخوئى، للسيد محمد سرور الواعظ الحسينى، مكتبه الداورى، قم ط الخامسه ۱۴۱۷ه.

۶۸. مصباح الشريعه المنسوب للإمام الصادق عليه السلام، مؤسسه الأعلمى – ط الأولى ۱۴۰۰ه.

۶۹. مطالب السؤول لمحمد بن طلحه الشافعى – مؤسسه البلاغ – بيروت، ط الأولى ۱۴۱۹ه.

۷۰. معانى الأخبار للشيخ الصدوق أبى جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه، تصحيح على أكبر الغفارى، انتشارات إسلامى ۱۴۰۶ه.

۷۱. المعجم الكبير لسليمان بن احمد بن أيوب اللخمى، الطبرانى – دار إحياء التراث العربى – ط الثانيه.

۷۲. مفاتيح الجنان للمحدث القمى – دار إحياء التراث العربى – بيروت.

۷۳. مقاتل الطالبيين لأبى الفرج الاصفهانى – مؤسسه دار الكتاب للطباعه والنشر – قم، إيران.

۷۴. مکیال المکارم للأصفهانی – المطبعه العلمیه – قم – ط الثانیه ۱۳۹۸ه.

۷۵. من لا یحضره الفقیه للشیخ الصدوق – جامعه المدرسین – ط الثانیه ۱۴۰۴ه.

۷۶. مناقب آل أبی طالب لابن شهر آشوب، المطبعه الحیدریه، النجف – ۱۳۷۶ه.

۷۷. المنطق للشیخ محمد رضا المظفر – مطبعه النعمان – النجف ۱۳۸۸ه.

۷۸. منهاج البراعه للمیرزا حبیب الله الخوئی – المطبعه الإسلامیه – طهران، ط الرابعه.

۷۹. منهاج الصالحین للسید الخوئی، مطبعه مهر – قم، ۱۴۱۰ه، الطبعه الثامنه والعشرون.

۸۰. منهج الرشاد لمن أراد السداد، الشیخ جعفر کاشف الغطاء، مجمع أهل البیت العالمی – قم.

۸۱. موارد الظمآن إلی زوائد ابن حبّان، لعلی بن أبی بکر الهیثمی، دار الکتب العلمیه – بیروت.

۸۲. النص والاجتهاد للسید عبد الحسین شرف الدین – مطبعه سید الشهداء – قم، ط الأولی ۱۴۰۴ه.

۸۳. نصره المظلوم للشیخ حسن المظفر، دار الکتب العلمیه – بیروت.

۸۴. نهایه الدرایه للشیخ الأصفهانی، مؤسسه آل البیت – قم.

۸۵. نهج البلاغه تحقیق الشیخ محمد عبده، دار المعرفه – بیروت.

۸۶. نهج البلاغه لابن أبی الحدید المعتزلی – دار إحیاء الکتب العربیه.

۸۷. النوادر لقطب الدین الراوندی – دار الحدیث – ط الأولی ۱۴۰۷ ه.

۸۸. وسائل الشیعه للحر العاملی، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث – قم ۱۴۱۴ه.

۸۹. ینابیع الموده لذوی القربی للشیخ سلیمان بن إبراهیم القندوزی الحنفی – دار الأسوه – ط الأولی ۱۴۱۶ه.

۹۰. The Anglo – Saxon Chronical

المحتويات

ص: ۴۰۶

المقام الأول: الشعائر الدينيه

الجهه الأُولى: الأدلّهُ الإجماليّه

الطائفه الأولى من الأدلّه

الطائفه الثانيه من الأدلّه

الطائفه الثالثه من الأدلّه

الجهه الثانيه: أقوال العامّه والخاصّه حول هذه القاعده

أقوال العامه

أقوال الخاصّه

فائده

الجهه الثالثه: فی معنی وماهیه الموضوع (وهو الشعائر) لغهً

الشعائر فی کتب اللغه

نتیجه المطاف

الفرق بین النُسک والشعائر

المعنی الجامع بین اللغویّین

الجهه الرابعه: فی کیفیّه تحقّق الموضوع ومعالجه بعض قواعد التشریع

الوجود التکوینیّ والوجود الإعتباریّ للأشیاء

خلاصه القول

الشعیره علامه وضعیّه

الشعائر ومناسک الحجّ

ص: ۴۰۷

الترخیص فی جعل الشعائر بید العرف

النقطه الأولی

النقطه الثانیه

النقطه الثالثه

الوجود الاعتباری للشعیره

خلاصه القول

الاعتراض بتوقیفیّه الشعائر

أدلّه المعترض

جواب الاعتراض

الجواب التفصیلی الأول

النقطه الأولی: تعلّق الأوامر بطبیعه الکلّیّ

النقطه الثانیه: تقسیم العناوین الثانویّه

العنوان الثانویّ فی جنبه الحُکم

العنوان الثانویّ فی جنبه الموضوع

الفوارق بین العناوین الثانویّه فی جنبه الحکم وفی جنبه الموضوع

الخلاصه

ثمره الفرق بین النوعَین

النقطه الثالثه

اجتماع الأمر والنهی فی مصداق واحد

الجهه السابعه: الموانع الطارئه على قاعده الشعائر

الخرافه والشعائر

الوهم والخيال

التضادّ بين الشعائر والخرافه

مميزات وخصوصيّات الشعائر

تنوع الشعائر

منشأ الشعيره وأبعادها الخطيره

دائره الشعائر الدينيّه

الجزع فى الشعائر الحسينيّه

حقيقه البكاء

القوّه الادراكيه والقوّه العمليّه

ثوابت عن ظاهره التقديس

تفصيل الوجه الثالث

الجهه السابعه: لُبس السواد حزناً على الحسين عليه السلام

بعض الأدله المنقوله فى لبس السواد

الجهه الثامنه: ضروره لعن أعداء الدين

اللعن من الآيات القرآنيه

الجهه التاسعه: العَزاءُ والرّثاءُ سنّهٌ قرآنيهٌ

الأولى: قصّه أصحاب الأخدود

۱۲ . مأتم فی بیت السیّده أمّ سلمه أمّ المؤمنین

۱۳ . مأتم فی بیت عائشه بنعی مَلَكٍ ما دخل علی النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم قط

۱۴ . مأتم فی بیت عائشه

ص: ۴۱۴

اصدارات قسم الشؤون الفكريه والثقافيه

فی العتبه الحسینیه المقدسه

تأليف

اسم الكتاب

ت

السيد محمد مهدی الخرسان

السجود على التربه الحسينيه

١

زياره الإمام الحسين عليه السلام باللغه الانكليزيه

٢

زياره الإمام الحسين عليه السلام باللغه الأردو

٣

الشيخ على الفتلاوى

النوران الزهراء والحوراء عليهما السلام الطبعه الأولى

۴

الشيخ على الفتلاوى

هذه عقيدتی الطبعه الأولى

۵

الشيخ على الفتلاوى

١٩

السيد ياسين الموسوى

الحيره فى عصر الغيبه الكبرى

٢٠

الشيخ باقر شريف القرشى

حياه الإمام الحسين بن على (عليهما السلام) ج١

٢١

ص: ۴۱۶

الشیخ باقر شریف القرشی

حیاه الإمام الحسین بن علی (علیهما السلام) ج۲

۲۲

الشیخ باقر شریف القرشی

حیاه الإمام الحسین بن علی (علیهما السلام) ج۳

۲۳

الشیخ وسام البلداوی

القول الحسن فی عدد زوجات الإمام الحسن علیه السلام

۲۴

السید محمد علی الحلو

الولایتان التکوینیه والتشریعیه عند الشیعه وأهل السنه

۲۵

الشیخ حسن الشمری

قبس من نور الإمام الحسین علیه السلام

۲۶

السید نبیل الحسنی

حقیقه الأثر الغیبی فی التربه الحسینیه

۲۷

السید نبیل الحسنی

الشیخ وسام البلداوی

السفاره فی الغیبه الکبری

۳۵

السید نبیل الحسنی

حرکه التاریخ وسننه عند علی وفاطمه علیهما السلام (دراسه)

۳۶

السید نبیل الحسنی

دعاء الإمام الحسین علیه السلام فی یوم عاشوراء بین النظریه العلمیه والأثر الغیبی (دراسه) من جزئین

۳۷

الشیخ علی الفتلاوی

النوران الزهراء والحوراء علیهما السلام الطبعه الثانیه

۳۸

شعبه التحقیق

زهیر بن القین

۳۹

السید محمد علی الحلو

تفسیر الإمام الحسین علیه السلام

۴۰

الأستاذ عباس الشیبانی

منهل الظمآن فی أحکام تلاوه القرآن

۴۱

السید عبد الرضا الشهرستانی

السجود علی التربه الحسینیه

۴۲

السید علی القصیر

حیاه حبیب بن مظاهر الأسدی

۴۳

الشیخ علی الکورانی العاملی

الإمام الکاظم سید بغداد وحامیها وشفیعها

۴۴

جمع وتحقیق: باسم الساعدی

السقیفه وفدک، تصنیف: أبی بکر الجوهری

۴۵

نظم وشرح: حسین النصار

موسوعه الألوف فی نظم تاریخ الطفوف ثلاثه أجزاء

۴۶

السید محمدعلی الحلو

الظاهره الحسینیه

۴۷

السید عبدالکریم القزوینی

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها علی ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب علی موقع القائمية ويمكن تحميلها علی الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥
هاتف المكتب في طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.